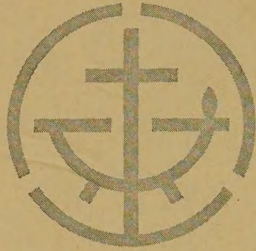


School of Theology at Claremont



1001 1330928

SERIES

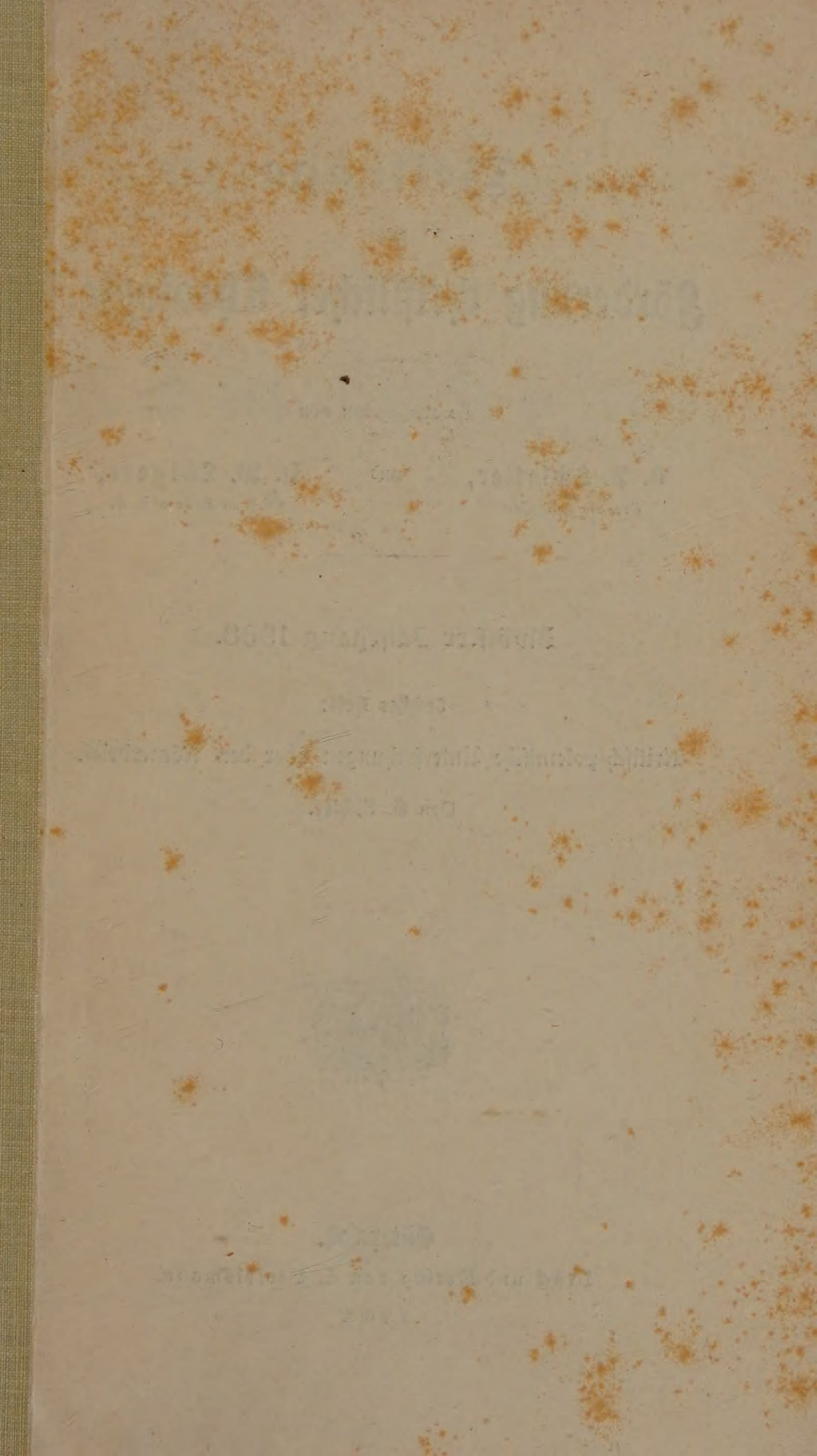


LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960



Beiträge  
zur  
Förderung christlicher Theologie.

---

Herausgegeben von

D. A. Schlatter,  
Prof. in Tübingen.

und

D. W. Lütgert,  
Prof. in Halle a. d. S.

---

Zwölfter Jahrgang 1908.

Sechstes Heft:

Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief.

Von G. Richter.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

2665  
R5

Kritisch-polemische Untersuchungen

über den

# Römerbrief.

---

Von

G. Richter,

Pfarrer in Gollantsch.



Gütersloh.

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

## Dorwort.

**E**in Kommentar wird feinen Zweck um fo better erfüllen, je mehr er beftrebt ift, nur dem Autor Handlangerdienfte zu leiften, und es vermeidet, den Lefer mit eigenen oder fremden Anfichten zu behelligen. Das gilt insonderheit von den Kommentaren zum Worte Gottes. Sie follten nicht durch lange dogmatifche Exkurse und weifchweifige Auseinanderfekungen mit anderen Exegeten die Aufmerkſamkeit von dem vorliegenden Texte ablenken und die nötigen philologiſchen Anmerkungen auf das kleinſte Maß beſchränken.

Immerhin kann ein Kommentator das Bedürfnis fühlen, ſeine etwa von der herkömmlichen Auffaffung abweichenden Anfichten näher zu begründen und gegen mögliche Angriffe zu verteidigen, ſowie andererseits auch die theologifch geſchulten Leſer ein Recht haben, zu erfahren, aus welchen Gründen die Auffaffungen, auf die ſie biſher vielleicht eingekchworen waren, verworfen ſind. Aus dieſem Bedürfnis und aus dieſer Rückſicht ſind die nachſtehenden kritiſch-polemiſchen Unterſuchungen hervorgegangen. Gerade der Römerbrief iſt ja eine Schrift, über die im ganzen wie im einzelnen ſchon jeder Kandidat ſeine fertigen Anfichten hat; und da ich bei ſeiner Auslegung an vielen Punkten ganz neue Wege einſchlage, ſo muß ich auf mannigfachen Widerſpruch gefaßt ſein. Doch wollte ich mit dieſen kritiſch-polemiſchen Unterſuchungen nicht den Kommentar ſelbſt<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Erſchienen bei C. Bertelsmann in Gütersloh 1907 unter dem Titel „Die Epiftel Pauli an die Römer verdeutſcht und erläutert von G. Richter“. Preis 1,50 M., geb. 2 M.

beschweren, zumal da ich mir für denselben einen weiteren Leserkreis wünsche. Ich biete sie daher den Herren Religionslehrern und Amtsbrüdern und denen, die es werden wollen, in Form einer besonderen Studie dar.

Der eigentliche Segen kann ja nur von dem richtig verstandenen Worte Gottes selbst ausgehen. Der Wert kritisch-polemischer Untersuchungen kann nur darin bestehen, etwaige Bedenken und Hindernisse, die der Entfaltung des Segens im Wege stehen, zu beseitigen. Möchten die nachfolgenden Zeilen diesen Zweck erfüllen!

---



## I. Über Zweck, Thema und Gedankengang des Briefes.

Über den Zweck des Briefes gibt es eine beängstigende Fülle von Hypothesen, die sich zum Teil diametral entgegengesetzt sind. Die Älteren sahen in ihm fast ausnahmslos eine methodische Darstellung der christlichen Lehre, ein *doctrinae christianae compendium*, wie Melancthon sich ausdrückt. Diese Ansicht hat, mehr oder weniger modifiziert, auch unter den Neueren noch viele Anhänger, z. B. Reiche, de Wette, Meyer, Godet, Farrar. Godet sagt: „Wir besitzen in dieser Schrift nichts Geringeres als den Lehrgang des Religionsunterrichts, gewissermaßen den dogmatischen und moralischen Katechismus des Apostels.“ Nach Farrar ist der Brief bestimmt, alle Zweifel über den wahren Inhalt seiner Lehre zu zerstreuen durch eine systematische Feststellung der Beziehungen zwischen Juden und Heiden, zwischen Gesetz und Evangelium. Dem steht aber entgegen a) die Tatsache, daß viele wichtige Lehrstücke wie das von der Trinität, von der Schöpfung, von der Eucharistie darin gar nicht erwähnt, andere wie das von der Menschwerdung Christi, von der heiligen Taufe, von den letzten Dingen nur gelegentlich gestreift werden; was uns geboten wird, ist im wesentlichen nur eine Auslegung des dritten Artikels, und auch sie nicht vollständig; b) der Umstand, daß dann der Römerbrief ganz vom Typus der übrigen paulinischen Episteln, die sämtlich Gelegenheitschriften sind, abweichen würde. — Andere haben deshalb den Brief zu einer antijüdischen Tendenzschrift stempeln wollen. Er sei hervorgegangen aus dem

Bedürfnis, die judenchristliche Richtung zu bekämpfen. Am schärfsten ist das von Baur ausgesprochen worden. Nach ihm wäre die römische Gemeinde ein Tummelplatz judaisierender Elemente gewesen, welche ihre theokratischen Prärogative und ebionitischen Gebräuche in die christliche Kirche einschmuggeln wollten, und die Absicht des Apostels wäre gewesen, den jüdischen Partikularismus so prinzipiell und radikal zu widerlegen, daß er völlig entwurzelt vor dem Bewußtsein der Zeit daläge. Aber mit dieser Hypothese läßt sich weder der ruhige, sachliche Ton des Briefes, in dem die Polemik eine ganz untergeordnete Rolle spielt, vereinbaren, noch die Schilderung, die P. selbst von dem Zustande der römischen Gemeinde gibt, noch der Hauptinhalt des Briefes, der zu dem jüdischen Partikularismus in keiner Beziehung steht. — Es hilft auch wenig, wenn man unter Anerkennung des relativ guten Zustandes der römischen Gemeinde die Polemik gerichtet findet gegen judaistische Irrelehrer, die eben damals erst anfangen zu wühlen (Weizsäcker), oder deren Eindringen erst noch zu befürchten stand (Tholuck, Philippi). Zwar ließe sich dann bis zu einem gewissen Grade die detaillierte Darstellung des evangelischen Heilsweges erklären aus dem Bestreben, den Glauben der Römer zu stärken, damit sie den Gefahren besser die Stirn bieten könnten. Aber die ganze Art, wie er die Probleme behandelt, ist durchaus nicht die eines Feldherrn, der Bollwerk gegen Feinde aufrichten will, sondern die eines Predigers, der seiner Gemeinde triumphierend die reichen Segnungen des Evangeliums schildert, um sie zu herzlicher Freude darüber und zu immer besserer Ausnutzung der darin beschlossenen Lebenskräfte aufzurufen. Kein unbefangener Leser wird z. B. aus den Abschnitten Kap. 1—5 oder 12—15 den Eindruck gewinnen, als ob sie eine polemische Spitze hätten. Und dann hätten doch auch die Feinde, vor denen gewarnt werden soll, irgendwie angedeutet werden müssen. Aber wo geschieht denn das? Die einzigen Stellen, auf die man sich

allenfalls dafür berufen könnte, wären 3, 8 (τινές) und 16, 17—20. Indessen stellt sich 3, 5—8 als ein beiläufiger Exkurs dar, und 16, 17—20 gehört, wie wir sehen werden, wahrscheinlich überhaupt nicht dem originalen Römerbrief an, steht jedenfalls ganz außerhalb seines eigentlichen Gedankengefüges. — Völlig phantastisch ist die Hypothese Ewalds, der Brief sei hervorgegangen aus dem Bestreben, das Christentum innerlich von jeder Verbindung mit dem Judentum, dessen baldige Katastrophe P. ahnend vorausgeschaut habe, zu lösen. Der Brief soll demnach in der Ermahnung, unter allen Umständen der staatlichen Obrigkeit gehorsam zu bleiben (13, 1—6), kulminieren. Man muß in der That alles Augenmaß für die tatsächlichen Verhältnisse verloren haben, um das glaublich zu finden. — In der Erkenntnis, daß man mit der Annahme einer polemischen Tendenz dem Hauptinhalt des Briefes nicht gerecht werden kann, haben Schwegler und Reuß ein apologetisches Moment hinzugefügt. Der Brief sei eine systematische Apologie des paulinischen Christentums gegen das Judentum. Da aber bei den römischen Judenchristen ein partikularistischer, antipaulinischer Charakter überhaupt nicht nachweisbar ist, so ging Mangold noch einen Schritt weiter, ließ den Gedanken an eine Polemik ganz fallen und beschränkte den Zweck des Briefes auf die Apologie gegen gewisse Vorurteile, die der Lehre und der Missionspraxis des Apostels entgegengebracht wurden. Dieser Auffassung sind im großen und ganzen Thiersch, Mitsch, Holzmann, Schenkel, Schulz und Sabatier beigetreten. Wir können dem gegenüber nur wiederholen, daß gerade die Ausführungen, welche den Hauptinhalt des Briefes bilden, den Eindruck positiver Darbietungen ohne alle Nebenrücksichten machen. — Derselbe Einwand gilt auch gegen die Auffassung von Hug, Bleek, Hodge, Hilgenfeld, Volkmar und Holsten, als ob der Zweck des Briefes ein konziliatorischer gewesen sei, „Versöhnung des judenchristlichen Patriziertums mit der heidenchristlichen Plebs“. Es werde nach-

gewiesen, daß Juden und Heiden vor Gott gleich seien, und daß das Christentum, indem es ihre bisherigen Unterschiede aufhebe, sie zu einer höheren Einheit verbinde. Gewiß wird die Universalität des christlichen Heils oft und nachdrücklich betont. Aber weder ist dieser Gedanke der alles beherrschende — in dem Abschnitt über die Heiligung Kap. 6—8 tritt er sogar ganz zurück —, noch wird er mit den besonderen Bedürfnissen der römischen Gemeinde begründet, es müßte denn sein, daß man Kap. 1—13 nur als Unterbau für die Ermahnungen 14, 1—15, 13 ansähe, während diese doch in Wahrheit mehr einen Anhang bilden.

Wir kommen nun zu den Hypothesen, welche den Zweck des Briefes in den persönlichen Interessen des Apostels suchen. Er soll den Wunsch gehabt haben, an der römischen Gemeinde einen Stützpunkt für seine weiteren Missionsunternehmungen zu gewinnen, und deswegen habe er sie mit seiner Lehre recht vertraut machen wollen. Der Wunsch selbst ist ja zweifellos cf. 15, 24, und daß er auch bei der Abfassung des Briefes irgendwie mitbestimmend gewesen ist, ist wahrscheinlich. Aber war er die Haupttriebfeder? Beyschlag nimmt das an. Die römische Gemeinde habe überwiegend aus ehemaligen Proselyten bestanden und der petrinischen Richtung gehuldigt; Zweck des Schreibens sei gewesen, sie auf eine höhere und freiere Stufe der Erkenntnis emporzuheben, damit sie fähig würden, das Heidenmissionswerk zu fördern. Indessen ist die Entstehung der Gemeinde aus Proselyten ein lustiges Phantasiegebilde, und daß es auf ihre Bekehrung vom petrinischen zum paulinischen Standpunkt abgesehen war, ist nicht nur nirgends angedeutet, sondern widerspricht sogar den klaren Zeugnissen des Briefes. Schott und Riggensbach gehen von der Voraussetzung aus, daß die römische Gemeinde heidenchristlich war und paulinischen Charakter hatte; Zweck des Briefes sei gewesen, sie über seine weiteren Missionspläne zu unterrichten und sie dafür zu interessieren; und zu diesem Zwecke sei es ihm erforderlich erschienen, ihnen die Grund-

sätze seines Lehrens und Wirkens ausführlich darzulegen. Da müßte man aber doch sagen, daß ein solcher Aufwand von Mitteln in keinem Verhältnis zu dem erstrebten Zweck stehen würde. Einer paulinischen Gemeinde erst noch die Wichtigkeit des paulinischen Evangeliums ausführlich zu beweisen, wäre etwas ziemlich Überflüssiges gewesen. — Noch mehr persönlich faßt Hofmann den Zweck des Briefes: Paulus habe sich darin wegen der langen Verzögerung seines Besuches rechtfertigen und den Verdacht widerlegen wollen, als ob ihm die römische Gemeinde gleichgültig sei, oder als ob er sich scheute, am Mittelpunkt der heidnischen Bildung das Evangelium zu verkündigen. Des zum Beweise habe er ihnen den Segen des Evangeliums ausführlich geschildert, zugleich in der Hoffnung, sich damit für seine Person eine günstige Aufnahme und für seine fernere Wirksamkeit einen geeigneten Stützpunkt zu bereiten. Aber der Beweis wäre doch recht mangelhaft, da eben jener Verdacht nur durch persönliche Verkündigung, nicht durch einen Brief hätte widerlegt werden können. Und was haben denn die großen dogmatischen und ethischen Ausführungen mit jenen persönlichen Beziehungen zu tun? — Weiß wiederum läßt den Brief aus einem schriftstellerischen Bedürfnis des Apostels entsprungen sein. Paulus habe sich damals auf dem Höhepunkte seiner Wirksamkeit gefühlt. In jahrelangen Kämpfen hatte er seine gesetzesfreie Heilslehre nach allen Seiten dialektisch entwickelt und war sich ihrer Begründung und ihres Zusammenhanges bewußt geworden; er hatte aber auch gelernt, das berechtigte Moment an der ihm entgegentretenden Opposition anzuerkennen und in seine Anschauung mit aufzunehmen. Es lag tief begründet in der eigentümlichen Begabung des Apostels, daß er das Bedürfnis fühlte, den gesamten geistigen Ertrag dieser Jahre sich selbst zum Bewußtsein zu bringen und durch eine schriftstellerische Darstellung zu fixieren. Daß er diesen Brief an die Römergemeinde richtete und nicht an eine andere, lag, abgesehen von dem äußeren Anlaß, den er

hatte, an sie zu schreiben, an der hohen Bedeutung, die er dieser Gemeinde beilegte. Sein klarer Blick erkannte, daß die Gemeinde der Welthauptstadt der Mittelpunkt der Heidenkirche werden müsse; und so schrieb er an sie diesen Brief, welcher seine neue gesetzesfreie Heilslehre mit der Gottesoffenbarung des Alten Testaments und mit den heilsgeschichtlichen Ansprüchen Israels auseinanderzusetzen beabsichtigte. Zweck des Briefes wäre sonach gewesen, sich gleichsam eine Last vom Herzen herunterzuschreiben und zugleich ein theologisches Werk von bleibendem Werte zu schaffen, dem er durch seine Adressierung an die Römer eine möglichst weite Verbreitung zu sichern wünschte. Wir müssen gestehen, daß der Brief viel von seinem eigentümlichen himmlischen Dufte für uns verlieren würde, wenn wir annehmen müßten, daß für seine Abfassung so menschliche Motive und Erwägungen bestimmend gewesen wären. — Neuerdings hat Weber (in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie von Schlatter und Lütgert 1905) den Brief unter den missionarischen Gesichtspunkt zu rücken gesucht und seinen Zweck darin gefunden, daß er einen Extrakt aus der Missionspredigt des Apostels und eine Darlegung seiner Missionsmethode bieten solle. Er hat zwar diesen Versuch nur an den ersten drei Kapiteln durchgeführt, aber auch da mit großen exegetischen Künsteleien und ohne überzeugende Kraft; wie er vollends den Hauptinhalt des Briefes damit erklären will, ist uns rätselhaft. Gewiß ist's ja dasselbe Evangelium, das von den Missionaren draußen und von den Predigern daheim verkündigt wird; nur die Form der Darbietung und die Auswahl des Stoffes ist verschieden. Daß aber in dieser Hinsicht der Römerbrief mehr den Bedürfnissen der Heimats- als der Missionsgemeinde entspricht, sollte jedem unbefangenen Leser klar sein, wenn auch nicht der Konsensus der gesamten christlichen Kirche dafür spräche.

Alle diese Hypothesen frankten daran, daß sie eben Hypothesen sind und in den Brief etwas hineinzutragen suchen, statt

einfach aus ihm herauszulesen. Unseres Erachtens hat sich P. selbst über den Zweck des Briefes deutlich genug ausgesprochen. Er beteuert in der Einleitung den Römern, daß er sich schon lange mit der Sehnsucht trage, zu ihnen zu kommen. Zu welchem Zwecke? Etwa um sie zu belehren? oder um sie abzukanzeln? oder um sie miteinander zu versöhnen? oder um sich vor ihnen zu rechtfertigen? Nichts von alledem; sondern um ihnen zu ihrer Stärkung diese und jene geistliche Gabe mitzuteilen (*ἵνα τι μεταδῶ χάρισμα ὑμῖν πνευματικὸν εἰς τὸ στηριχθῆναι ὑμᾶς* 1, 11). Nun ist er einstweilen noch verhindert, zu ihnen zu kommen, und schickt deshalb diesen Brief voraus. Was liegt da näher als anzunehmen, daß eben dieser Brief eine solche vorausgeschickte geistliche Gabe sein soll? Und wenn darüber noch irgend ein Zweifel obwalten sollte, so wird er behoben durch den Schlußvers 16, 25: „Dem aber, der euch stärken kann nach meinem Evangelium, sei die Ehre“. Denn das kann doch nur bedeuten: Ich meinerseits habe mich bei meinem Schreiben bemüht, euch etwas zu eurer Stärkung mitzuteilen; der Erfolg aber steht bei Gott. Der ganze Brief wird dadurch unter den Gesichtspunkt einer geistlichen Gabe zur Stärkung gestellt. Eben dahin zielt auch die Versicherung, die er ihnen 15, 29 gibt, daß er ihnen bei seinem persönlichen Besuch noch viel mehr von dem Segen Christi mitbringen will (*ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ ἐλεύσομαι*). Wer diese klaren Hindeutungen beachtet, braucht nicht zu mehr oder weniger willkürlichen Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen.

In welchem andern Lichte erscheint uns da der Römerbrief: nicht als dogmatisches Compendium, nicht als Streitschrift oder als Streit- und Friedensschrift, auch nicht als ein Programm, auf das die noch unklaren Gemüter festgelegt werden sollen, sondern als der brüderliche Erguß eines liebewarmen, vom Geiste Christi erfüllten Herzens! Allerdings tritt Paulus den Römern mit lehrhafter Autorität gegenüber, und er betont das des öfteren,

aber nicht so, daß er sie etwas Neues lehren will, sondern so, daß er Längstbekanntes in ihrem Gedächtnis auffrischt (*ὡς ἐπαναμνηστικῶν ὑμᾶς* 15, 14), damit sie sich dessen, was sie haben, immer besser bewußt werden und sich immer wieder daran freuen. Wie könnte er auch sonst dem Glauben (1, 8) und der christlichen Erkenntnis (15, 14) der Römer so rückhaltslose Anerkennung zollen und sagen, daß er weniger als ein Gebender zu ihnen kommen wolle als vielmehr, um sich an ihrer beiderseitigen Glaubensgemeinschaft zu erquicken (1, 12)? Wäre das nicht eine *captatio benevolentiae* von fast unerträglicher innerer Unwahrhaftigkeit, wenn er es für nötig befunden hätte, die Römer erst über Grundwahrheiten des Christentums zu belehren oder in ihrer von Parteiungen zerrütteten Gemeinde Ordnung zu schaffen oder seine Praxis vor ihnen zu rechtfertigen? Dagegen wenn wir uns gegenwärtig halten, daß der Brief eine geistliche Gabe ist, die er ihnen darreicht aus herzlicher Liebe, und weil er als Oberhirte es ihnen schuldig ist, so werden wir erst den rechten, ungetrübten Genuß und Segen davon haben. Wir werden dann nicht mehr fragen, wie es sonst wohl geschieht: Welchen Gegner hat Paulus hier im Auge? Welche Irrlehre will er hier treffen? Gegen welche Verdächtigung will er sich hier verteidigen? Welchen Geistesblitz will er hier funkeln lassen? sondern wir werden uns mit dankbarer Freude von ihm hinführen lassen zu der reichbesetzten Tafel, die uns Gottes Gnade in Christo bereitet hat.

Die geistliche Gabe aber, die er den Römern zu ihrer Stärkung mitteilen will, soll darin bestehen, daß er ihnen die Herrlichkeit des Evangeliums schildert. Denn das besagen die Worte 1, 15 ff.: „Ich will euch in Rom das Evangelium predigen, und zwar will ich das mit Freuden tun (*τὸ κατ' ἐμὲ πρόθυμον*). Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht; warum? Weil es eine Kraft Gottes ist, selig zu machen alle, die daran glauben. Denn usw.“ Nicht den vollen Inhalt des



Evangeliums will er ihnen jetzt darlegen, sondern den Grund, weshalb er es mit Freudigkeit predigt. Der ganze Römerbrief soll eine Antwort sein auf die Frage: Warum ist uns das Evangelium so lieb und wert? Er greift also so recht ins Bolle hinein. Denn wenn das Evangelium gepriesen werden soll, müssen ja die zentralen Heilswahrheiten zur Sprache kommen; und daraus ist bei manchen die Auffassung entstanden, als ob Paulus hier eine systematische Darstellung der christlichen Heilslehre beabsichtigt hätte, obwohl sie andererseits hätten sehen müssen, daß der Rahmen dazu viel zu eng ist, und daß viele wichtige Lehren im Römerbriefe gar nicht berührt oder nur flüchtig gestreift werden. Daß Paulus, wenn er die Segnungen des Evangeliums schildert, dabei auch Gelegenheit nimmt, Mißverständnisse zu berichtigen und auf widrige Einflüsse hinzuweisen, die der vollen Entfaltung dieses Segens bei den Einzelnen oder in der Gemeinde entgegenstehen, ist selbstverständlich. Aber das geschieht eben nur beiläufig. Die Hauptsache ist die positive Darbietung: Seht, was ihr am Evangelium habt; freut euch darüber, und macht es euch zunutze!<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Sonach trägt auch der Römerbrief den Charakter einer Gelegenheitschrift. Dieser Ausdruck soll natürlich nicht besagen, daß Paulus zu Papier gebracht hätte, was der Augenblick ihm gerade eingab, sondern nur, daß er nicht eine systematische Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre zu geben beabsichtigte. Gewiß hatte er sein fertiges System, und gerade der Römerbrief läßt die Grundzüge desselben ziemlich deutlich erkennen; aber was er in ihm darbietet, ist nicht sein System, sondern ein für die vorliegenden Verhältnisse zurechtgemachter Ausschnitt aus demselben. Das Gelegentliche besteht darin, daß er aus einem bestimmten Anlaß und zu einem bestimmten Zwecke irgend ein religiöses Thema behandelt, wie es im Kanon Muratori heißt: „Die Briefe des Apostels geben von selbst und leichtverständlich kund, aus welchem Beweggrunde sie geschrieben sind.“ Am ehesten könnte man sie vergleichen mit den Hirtenbriefen unserer Generalsuperintendenten oder der katholischen Bischöfe, die ein den Bedürfnissen ihrer Zeit oder ihrer Gemeinden entsprechendes Thema wie die Sonntagsheiligung oder das christliche Familienleben unter allgemeinen Gesichtspunkten behandeln, teils um zu belehren, mehr aber noch um dadurch praktische Erfolge zu erzielen. Wenn der Ton des Römerbriefes sich am

Über die Herrlichkeit des Evangeliums ließen sich nun wohl sehr verschiedene Abhandlungen schreiben, je nach dem Gesichtspunkte, unter dem man es betrachtet. Daher präzisiert Paulus sein Thema näher dahin, daß er das Evangelium preisen will als eine Kraft Gottes, uns selig zu machen, fintemal darin die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart wird aus Glauben zu Glauben 1, 17. Hier taucht zuerst der Begriff der *δικαιοσύνη Θεοῦ* auf, der den ganzen Römerbrief beherrscht und deshalb einer genauen Feststellung bedarf. Gewöhnlich deutet man die *δικαιοσύνη Θεοῦ* hier als eine Beschaffenheit oder einen Zustand des Menschen, indem man übersetzt entweder: „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, oder: „Gerechtigkeit, die Gott gibt.“ Ob die erstere Übersetzung sprachlich überhaupt zulässig ist, möge dahingestellt bleiben. Gegen die letztere liegt ein sprachliches Bedenken nicht vor; nur müßte man dann *Θεοῦ* nicht als gen. subj., sondern als gen. auctoris bezeichnen. Indes sind beide Übersetzungen aus äußeren und inneren Gründen unhaltbar. Denn *δικαιοσύνη Θεοῦ* heißt zunächst nur „Gerechtigkeit Gottes“, und darunter wird jeder Unbefangene die „Gerechtigkeit, die Gott hat“ verstehen, sofern nicht triftige Gründe ihn nötigen, von dieser nächstliegenden Deutung abzugehen. Solcher Gründe werden zwei angeführt: a) In dem Zitat Hab. 2, 4 soll von einer menschlichen Gerechtigkeit die Rede sein. Daß aber diese Auffassung nur auf einer unrichtigen Interpretation des Zitats beruht, wird gleich weiter unten nachgewiesen werden. b) Die Gerechtigkeit Gottes soll schon im Gesetz deutlich genug geoffenbart gewesen sein, so daß es ihrer Offenbarung im Evangelium nicht erst bedurft hätte. Allein die Offenbarung der Vollkommenheit Gottes durch das Gesetz war erst sehr unvollkommen, teils weil sie nur schattenhaft war, teils weil gerade

---

meisten dem einer akademischen Abhandlung nähert, so liegt's daran, daß hier kein konkreter Spezialfall den Apostel zum Schreiben veranlaßt hat, sondern ein allgemeines seelsorgerliches Interesse.

der wichtigste konstitutive Faktor Seiner Vollkommenheit, nämlich Seine Barmherzigkeit, daraus noch nicht zu erkennen war. Mit den „triftigen Gründen“ ist es also nichts. Und nun bedenke man, daß es im folgenden Verse genau korrespondierend mit dem ἀποκαλύπτεται δικαιοσύνη Θεοῦ heißt: ἀποκαλύπτεται ὁργὴ Θεοῦ, wo es keinem einfällt, das Θεοῦ anders denn als gen. poss. zu fassen; daß ferner 3, 5 und 25 das Θεοῦ bezw. Αὐτοῦ bei δικαιοσύνη nur in possessivem Sinne gefaßt werden kann; und daß 3, 26 als Zweck der ἐνδειξις (oder ἀποκάλυψις) τῆς δικαιοσύνης Θεοῦ ausdrücklich angegeben wird: εἰς τὸ εἶναι Αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα, so ist es doch evident, daß mit der δικαιοσύνη Θεοῦ nur die „Gerechtigkeit, die Gott hat“ gemeint sein kann. Dazu kommen noch innere Gründe, von denen hier nur einer angeführt sei, weil er völlig durchschlagend ist. 10, 3 wird den Juden vorgeworfen, daß sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht untergeordnet haben (τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν), indem sie nämlich nicht an das Evangelium glaubten. Wäre nun die δικ. Θ. eine menschliche Beschaffenheit, so könnte sie nur die Folge der gläubigen Annahme des Evangeliums sein. Daß aber jemand sich einem Etwas sollte unterwerfen können, das überhaupt noch gar nicht da ist, sondern das erst infolge seiner Unterwerfung entsteht, ist doch ein unvollziehbarer Gedanke, der auch nicht genießbar wird durch die Erläuterung, daß die δικ. Θ. hier als eine göttliche Ordnung vorgestellt sei. Nein, die δικ. Θ. ist etwas objektiv an den Menschen Herantretendes, das Gehorsam von ihm erheischt, etwas, das außer ihm schon wesenhaft vorhanden ist, also „die Gerechtigkeit, die Gott hat“. Die Übersetzungen „Güte Gottes“ oder „Wahrhaftigkeit Gottes“ oder „Gerechtigkeit, wie sie Gott eigen ist“, sind so willkürlich, daß sie nicht ernst genommen zu werden brauchen. Eigenartig ist die Definition, die Cremer in seiner „paulinischen Rechtfertigungslehre“ von der δικ. Θ. gibt als: „Rechtfertigungsgnade, die von Gott geübt oder verliehen wird.“

Und zwar soll diese Rechtfertigungsgrnade darin bestehen, daß Gott per substitutionem den Glauben an Stelle der Werke als Gerechtigkeit in Anrechnung bringe. Wenn trotzdem die Schrift sage, daß Gott Werke von uns fordere und uns nach Werken richten werde, so sei dies darauf zu beziehen, daß wir den Glauben zu bewahren und zu bewähren haben. Eine Widerlegung dieser Auffassung erübrigt sich hier, da sie sich hoffentlich aus der weiteren Exposition von selbst ergeben wird.

Die Gerechtigkeit Gottes nun, die ursprünglich in Ihm verborgen war, wird im Evangelium geoffenbart. Wir erfahren aus dem Evangelium, daß Gott gerecht ist, und worin Seine Gerechtigkeit besteht. Doch handelt es sich hier nicht nur um eine solche Kundmachung (ἐνδειξις 3, 26); sondern die Offenbarung, die Paulus hier meint, ist viel intensiver. Durch die gläubige Annahme des Evangeliums spiegelt sich Gottes Gerechtigkeit in uns herein und tritt wesenhaft in die Erscheinung, so daß wir sie haben und genießen und betätigen; und das hat dann wieder zur Folge, daß wir Heilsgewißheit erlangen. Denn ἐκ πίστεως εἰς πίστιν gehört natürlich nicht zu δικαιοσύνη Θεοῦ, wie es gegen alle Regeln der Grammatik von manchen genommen wird, sondern zu ἀποκαλύπτεται; die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes vollzieht sich durch Glauben und führt uns zu Glauben. Und wenn das erste πίστις nur die gläubige Annahme des Evangeliums bedeuten kann, so muß das zweite πίστις eine höhere Stufe des Glaubens bezeichnen, nämlich die Heilsgewißheit. Das lehrt schon ein Blick auf den Gedankengang des Römerbriefes. Denn Paulus weist darin nach, wie wir durch die Rechtfertigung aus dem Glauben und durch die daran sich anschließende Heiligung zur felsenfesten Gewißheit unseres Heils kommen (πέπεισμαι 8, 38). Die Heilsgewißheit aber begreift den Besitz der σωτηρία schon in sich; sie ist ein Vor-schmack der Seligkeit schon hier auf Erden. Die Reihenfolge ist demnach: πιστεύω — δικαιοσύνη — πέπεισμαι — σωτηρία.

Hier wird nun auch klar, was mit der *δικαιοσύνη Θεοῦ* gemeint ist. Denn die Gerechtigkeit des Wiedergeborenen ist ja ein Abglanz der Gerechtigkeit Gottes; oder vielmehr: sie ist die Gerechtigkeit Gottes selbst, die uns durch den Glauben zugeeignet ist. Nun besteht aber die Gerechtigkeit des Wiedergeborenen darin, daß in uns die Rechtsforderung des Gesetzes zur Erfüllung kommt (*ἵνα πληρωθῆ ἔν ἡμῖν τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου* 8, 4), nämlich, daß wir gut, heilig, gerecht in engerem Sinne, wahrhaftig, treu, geduldig, liebevoll, barmherzig sind, kurz: geschnitten mit allem, was etwa eine Tugend oder ein Lob ist. Die Gerechtigkeit Gottes ist also der Inbegriff Seiner ethischen Eigenschaften. Sie ist im Evangelium wie ein keimkräftiger Same enthalten und kommt durch den Glauben in uns herein, und es erwächst uns daraus Heilsgewißheit und Seligkeit. — Daß schon den Frommen des Alten Bundes diese Gerechtigkeit Gottes, also nicht eine selbsterworbene, sondern eine durch den Glauben in uns hereingeströmte, uns gnadenweise beigelegte Gerechtigkeit als Ideal vorgeschwebt hat, beweist das Zitat Hab. 2, 4: *ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, wörtlich übersetzt: „Der Gerechte aber wird aus Glauben leben“. Die Meinung des Apostels kann natürlich nicht die sein, daß der Mensch erst gerecht sein müßte, und daß dann der Glaube dazu käme, der das Leben wirkte, so daß man paraphrasieren könnte: Der Gerechte, vorausgesetzt, daß er Glauben hat, wird dadurch leben; sondern der Gerechte hat als solcher eo ipso Glauben; der Glaube ist die Voraussetzung seiner Gerechtigkeit; und wie er den Menschen erst gerecht gemacht hat, so zieht er weiter das Leben nach sich; der Gerechte, weil er Glauben hat, wird dadurch leben. Uns erscheint es deshalb am richtigsten, das *ἐκ πίστεως* prägnant zu fassen und sowohl zu *ὁ δίκαιος* als auch zu *ζήσεται* zu ziehen: der aus Glauben Gerechte wird aus Glauben leben. So paßt es am besten in den Zusammenhang, weil es dann einerseits das *δικαιοσύνη ἀποκ. ἐκ πίστεως*, andererseits das *δικ. ἀπ. εἰς*

*πίστιν* (*καὶ σωτηρίαν*) begründet. Sprachliche Bedenken gegen diese Konstruktion können kaum ins Gewicht fallen, wenn man erwägt, daß so bedeutende Gelehrte wie Meyer, Winer und Hölemann das *ἐκ πίστεως* nur zu *ὁ δίκαιος* ziehen. Wie man aber auch darüber denken möge, jedenfalls hat der Gerechte, von dem hier die Rede ist, seine Gerechtigkeit nicht aus sich, sondern aus dem Glauben, also aus Gott; es handelt sich mithin nicht um eine original menschliche Beschaffenheit, sondern um eine Göttliche, die uns nur beigelegt ist.

Paulus will also vom Evangelium rühmen, daß uns Gott dadurch selig macht, indem Er uns darin Seine Gerechtigkeit mitteilt. Denn Gerechtigkeit und Seligkeit gehören natürlich zusammen; sie verhalten sich zueinander wie Ursache und Wirkung. Was wir aber an Gerechtigkeit besitzen, das verdanken wir dem Evangelium. Was für eine Glorie fällt von hier aus auf das Evangelium! Oder ist es nicht das höchste Ziel des ganzen Weltenplanes, daß wir selig werden, und daß durch unsere Befeligung auch die Natur hinankommt zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes? Das Evangelium aber ist der Weg, der zu diesem Ziele hinführt. Oder wenn wir die Sache von der anderen Seite betrachten: ist nicht der Endzweck der Schöpfung die Ehre Gottes, daß alles zu Ihm komme (*εἰς Αὐτὸν τὰ πάντα* 11, 36; *ἵνα ἡ ὁ Θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν* 1. Kor. 15, 28), Seinen Zwecken dienend und in Sein Wesen verklärt werdend? Das geschieht aber wieder durchs Evangelium, das Seine Gerechtigkeit, d. h. Seinen Willen und Sein Wesen in uns hereinstrahlt und uns durch den Glauben in die Lebensgemeinschaft mit Ihm versetzt. Der Zorn Gottes ist ja auch eine Offenbarung Seiner Gerechtigkeit, aber nur in negativem Sinne. Auch das Gesetz ist eine Offenbarung Seiner Gerechtigkeit, aber nur eine schattenhafte. Im Evangelium dagegen wird Seine Gerechtigkeit positiv und wesenhaft geoffenbart; positiv insofern, als darin zum klaren Ausdruck kommt, was Gott ist und will; wesenhaft insofern, als

Seine Gerechtigkeit darin nicht nur zur Anschauung gebracht, sondern auch in uns hereingebildet wird, so daß wir ihrer theilhaftig werden. Und gerade dieses wesenhafte Eingehen Seiner Gerechtigkeit in die Erscheinungswelt ist ihre höchste Offenbarung. Da nun wir Menschen die Träger dieser Offenbarung sein sollen, so könnte man als das Ziel des Göttlichen Weltenplans auch die durch das Evangelium in den Stand der Gerechtigkeit gebrachte Menschheit oder das Reich Gottes bezeichnen; denn das Reich Gottes ist Gerechtigkeit 14, 17.

Diesen erhabenen Gedanken führt Paulus näher so aus:

Zunächst konstatiert er, daß es außerhalb des Evangeliums nur eine Offenbarung des Zornes Gottes gibt, dem gleicherweise verfallen sind die, welche sich böswillig gegen die Wahrheit verschließen, und die, welche die Wahrheit zwar kennen, aber nicht tun. Nach der gewöhnlichen Ansicht enthält dieser Abschnitt (1, 18—3, 20) eine Schilderung der allgemeinen menschlichen Sündhaftigkeit und ihrer Folgen, und man disponiert etwa: a) Sündenfall der Heiden und ihre gerechte Strafe; b) Sündenfall der Juden und ihre gerechte Strafe. Allein wenn der Apostel wirklich so angefangen hätte: Seht, das haben die Menschen getan, und so hat sie Gott dafür strafen müssen, so müßte man erwarten, daß er fortführe: Aber jetzt sind sie glücklicherweise besser geworden, und deshalb kann sie Gott jetzt segnen — eine Konsequenz, die wohl niemand wird gelten lassen. Die meisten Ausleger helfen sich darum mit einer Eintragung: Weil die Menschen so tief gesunken sind und eitel Zorn und Strafe verdient haben, so gab es keine andere Möglichkeit, sie zu retten, als durch Gnade; sie bedurften einer solchen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, wie sie in Christo geschehen ist. Aber von einem derartigen Bedürfnis ist hier, wie Hofmann mit Recht einwendet, gar keine Rede. Hätte Paulus seine Argumentation darauf zuspitzen wollen, so hätte er einen entsprechenden Satz an die Spitze stellen und 3, 21 zum folgenden Abschnitt überleiten

müssen: „Darum“ ist jetzt ohne Zutun des Gesetzes die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, während er überleitet mit „*vivi de*“. Das gleiche gilt von der Auffassung, als ob unser Abschnitt den Nachweis erbringen wolle, daß aus eigener Kraft niemand Gerechtigkeit erlangen könne (Baur), was Paulus überdem viel wirksamer erreicht hätte durch eine Schilderung der Ohnmacht des natürlichen Menschen zum Guten, wie er sie in Kap. 7 gibt. Nein, der Zusammenhang ist ein anderer. Der Nerv des Gedankens liegt nicht in dem, was die Menschen getan haben, sondern in dem, was Gott getan hat; die Summe des Inhaltes ist nicht: Die Menschen haben schwer gesündigt und damit den Zorn Gottes auf sich herabgezogen, sondern: Gott hat gezürnt, und zwar hatte Er gerechte Ursache dazu; aber jetzt (*vivi de* 3, 21) zürnt Er nicht mehr oder hat wenigstens eine Möglichkeit geschaffen, dem Zorn zu entinnen. Das Göttliche Strafgericht, das in den drei ersten Kapiteln geschildert wird, bildet also den dunklen Hintergrund, von dem die Herrlichkeit des Evangeliums sich leuchtend abhebt. „Seht — will Paulus sagen —, so war es früher, und so ist es noch jetzt außerhalb des Evangeliums. Darum freuet euch, daß ihr dem Zorne entronnen seid, und haltet das Evangelium, dem ihr eure Errettung verdankt, recht lieb und wert.“

Von zwei Kategorien von Menschen redet der Apostel in diesem Abschnitt: zuerst von solchen, die sich böswillig gegen die Wahrheit verschließen und zur Strafe dafür in Schande und Verdunkelung ihres sittlichen Bewußtseins dahingegeben werden; sodann von solchen, die die Wahrheit zwar kennen, aber nicht tun. Die erste Kategorie umfaßt die Hauptmasse der Heiden; zur zweiten gehören aber neben den Juden auch noch viele Heiden; denn daß auch bei ihnen das sittliche Urteil keineswegs allgemein abhanden gekommen ist, wird 2, 14—16 ausdrücklich bezeugt. Erst von 2, 17 an richtet sich die Rede speziell an die Juden, bei denen der Widerspruch zwischen Wissen und Tun



besonders grell hervortritt, weil sie im Besitz der geoffenbarten Wahrheit sind. Paulus erkennt die hohen Vorzüge des Judentums willig an, fügt aber hinzu, daß sie dem Einzelnen nur dann zugute kommen, wenn er das Gesetz hält; und weil das keiner getan hat, wie die Schrift bezeugt, so muß das Gesetz über alle den Fluch aussprechen.

Hätten die Menschen das Gesetz erfüllt, so hätten sie eine Gerechtigkeit gehabt, die vor Gott gegolten und ihnen Anteil an Seiner Herrlichkeit verschafft haben würde. Nun aber (*νυνὶ δέ*), da es mit der menschlichen Gerechtigkeit nichts war und nie etwas werden konnte (*ὅτι ἐξ ἔργων νόμον οὐ δικαιοθήσεται πᾶσα σὰρξ* 3, 20), hat Gott Seine Gerechtigkeit geoffenbart zu dem Zwecke, sie uns mitzuteilen. Diese Offenbarung ist in völligem Einklange mit der bisherigen Zornesoffenbarung geschehen durch den blutigen Tod Christi, dem nach der Anordnung Gottes eine sühnende Kraft innewohnt, derart, daß jedem, der an Jesum glaubt, die in seinem Kreuzestode sich manifestierende Gerechtigkeit Gottes gnadenweise zugerechnet wird (3, 21—26). Nachdem Paulus hieran die Bemerkung geknüpft hat, daß nunmehr jeder Vorzug des Judentums a priori erloschen ist, da überhaupt nicht mehr Werke erfordert werden, sondern nur Glaube, weist er darauf hin, daß von dieser Gottesgerechtigkeit schon das Gesetz und die Propheten zeugen. Hinsichtlich des Gesetzes beschränkt er sich auf die kurze Bemerkung: *νόμον οὐ καταργοῦμεν, ἀλλὰ ἰσχύνομεν* 3, 31. Denn was das Gesetz forderte, wird durch den Glauben realisiert. Somit zeugt das Gesetz, welches die Gerechtigkeit zwar fordert, aber nicht zustande bringen kann, von einer zukünftigen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die eben durch den Glauben geschieht. Die nähere Ausföhrung dieses Gedankens muß er der ganzen Anlage der Epistel nach auf später verschieben. Das prophetische Zeugnis findet er in der Geschichte Abrahams, die nicht nur im allgemeinen eine Gottesgerechtigkeit aus Gnaden lehrt, sondern auch schon die

Rechtfertigung durch den Glauben und die Universalität dieses Heils und die alleinige Möglichkeit dieses Heilsweges, ja sogar schon andeutungsweise den Inhalt des rechtfertigenden Glaubens (Kap. 4). Die Frucht nun unserer Rechtfertigung durch den Glauben ist der Friede mit Gott und die ewige Seligkeit. Den Frieden haben wir schon jetzt, da uns der Zorn Gottes nicht mehr droht, und Er uns nicht mehr als Seine Feinde behandelt, sondern wir uns Seiner rühmen dürfen als unseres Freundes und Vaters. Die ewige Seligkeit haben wir zwar erst in der Hoffnung; aber sie ist uns sicher verbürgt durch die Liebe Gottes, deren Werk ja unsere Rechtfertigung ist, fintemal sie beruht auf der Tatsache, daß Gott Seinen Sohn für uns Sünder in den Tod gegeben hat. Ist's aber so, dann wird Er Sein Werk an uns bis zu unserer völligen Befeligung hinausführen. Die Überkleidung mit der Herrlichkeit ist ja eigentlich nur noch eine naturgemäße Folge unseres Kindschaftsverhältnisses. Sind wir durch den Tod Christi mit Gott versöhnt, als wir noch Seine Feinde waren, um wie viel mehr werden wir als Versöhnte selig werden durch die Wirkungen, die von seinem Leben ausgehen, 5, 1—11! — Durch die Rechtfertigung sind wir also in den ursprünglichen Zustand der Unschuld und Herrlichkeit zurückversetzt worden. Was Adam verdorben hat, hat Christus wieder gut gemacht. Allerdings korrespondieren Sündenfall und Erlösung einander nicht völlig, da einerseits die Wirkung der Gnade viel mächtiger ist als die der Sünde, andererseits auch der ursächliche Zusammenhang in beiden Fällen ein verschiedener ist; denn dort hieß es: um einer Sünde willen seid ihr verloren; hier heißt es: um vieler Sünden willen widerfährt euch Gnade. Im übrigen aber verhält es sich so, daß, wie von Adam alles Unheil, so von Christo alles Heil ausgegangen ist. Das Gesetz aber hat, wenn auch nur in negativer Weise, mit dazu helfen müssen, unser Heil herbeizuführen: es ist als verstärkender Faktor in die sündliche Entwicklung eingetreten, um sie auf den Höhepunkt zu

bringen und sie dann in ihr Gegenteil umschlagen zu lassen, 5, 12—21.

Es ist jedoch nicht Gottes Wille, daß Seine Gerechtigkeit bei uns nur eine zugerechnete bleibe; und darum weist Paulus im folgenden Abschnitt 6, 1—8, 11 nach, wie die Rechtfertigung durch den Glauben die Lebensgerechtigkeit nach sich ziehen soll. Daß Christsein und Sündigen sich nicht miteinander verträgt, wird uns gleich beim Eintritt in den Christenstand angezeigt durch die Taufe, in der wir selbst anerkennen, daß wir der Sünde abzustehen und mit Christo in einem neuen Leben zu wandeln haben, 6, 1—11. Mit dieser Verpflichtung gilt es nun aber auch Ernst zu machen, indem wir uns Gott zum Dienst hingeben. Prinzipiell haben wir uns ja schon für den Dienst Gottes entschieden, als wir das Evangelium annahmen. Diese prinzipielle Hingabe zu einer wirklichen zu machen, müssen wir uns um so mehr angelegen sein lassen, als wir davon einen reichen Lohn zu erwarten haben (6, 12—23). Wir Christen sollen aber nicht nur Gotte dienen, sondern wir können es auch, da wir nicht mehr unter dem Gesetz stehen, das uns in die Sündenknechtschaft überlieferte. Wie war das möglich? Der Fehler lag nicht im Gesetz, sondern in unserer Natur, in der seit dem Sündenfall die *σάρξ* das Übergewicht über den *νοῦς* hat. Das Gesetz hat den Zweck, das Verhältnis zwischen *νοῦς* und *σάρξ* zu regeln in der Art, daß die mit dem Willen Gottes übereinstimmenden Impulse des *νοῦς* den Inhalt unseres Handelns bilden sollen. Voraussetzung dabei ist, daß sich die *σάρξ* dem *νοῦς* unterordnet. Das ist aber leider beim natürlichen Menschen nicht der Fall; sondern gerade die Forderungen des Gesetzes reizen das Fleisch, um so entschlossener einen anderen Willen zu betätigen, der im Grunde gar nicht einmal sein eigener Wille ist, sondern der der Sünde, die in ihm wohnt. Durch das Gesetz wird also die unbewußte Sünde zur bewußten und der latente Widerstand gegen den Willen Gottes zu einem aktuellen gemacht.

Es kann weiter nichts, als uns zum Bewußtsein unserer Zornverfallenheit bringen (7, 1—25). Indem wir nun aber an Christum glauben, geben wir unsere *σάρξ* mit ihm in den Tod, und damit hört die Verbindlichkeit des Gesetzes, das nur das Verhältnis zwischen *νοῦς* und *σάρξ* zu regeln hatte, auf. Unsere verwitwete Seele aber geht eine neue Verbindung ein mit dem *πνεῦμα* Christi, das somit konstitutiver Faktor unseres neuen Menschen an Stelle der *σάρξ* wird und sein Gesetz in sich selbst trägt, da es eben der Geist Christi ist. Wir stehen als Geistesmenschen nicht mehr *ὑπὸ νόμον*, sondern *ὑπὸ χάριν*, nämlich unter dem in Christo verkörperten Liebeswillen Gottes, der sich materiell mit dem Gesetze deckt, aber insofern etwas anderes ist, als er uns von innen heraus regiert. Das gibt dann eine ganz andere Gesinnung: nicht mehr Feindschaft wider Gott, sondern Frieden mit Ihm, nämlich innerliche Übereinstimmung mit Seinem Willen. Das gibt auch einen ganz anderen Wandel: nicht mehr Sünde, sondern Gerechtigkeit; was das Gesetz fordert, kommt an uns zur Erfüllung. Das gibt endlich eine ganz andere Frucht: statt des Todes Leben, das zwar erst keimartig vorhanden ist, aber sich herrlich entfalten wird (8, 1—11).

Dieser Lebenshoffnung sollen wir nun gewiß werden (8, 12—39). Zu dem Zwecke müssen wir uns regieren lassen vom Geiste Gottes. Dann werden wir es auch erfahren, daß er sich in uns manifestieren wird als ein Geist der Kindschaft. Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben, nämlich Gottes Erben und Christi Miterben. Dieser Schluß liegt so nahe, daß ihn jeder wahre Christ unwillkürlich zieht, wie ja hervorgeht aus der Tatsache, daß wir gern mit Christo leiden, um auch mit Ihm zur Herrlichkeit erhoben zu werden. Oder was könnte uns denn sonst Lust und Kraft zum Leiden geben als die Aussicht auf die zukünftige Herrlichkeit (R. 12—18)? Und daß das kein leeres Phantasiegebilde ist, lehrt uns 1. das Seufzen der Natur um uns; sie befindet sich in einem ihrer unwürdigen Zustände,

in dem sie unmöglich immer bleiben kann; wenn sie nun in diesen Zustand geraten ist dadurch, daß sie ohne ihre Schuld nach der Anordnung des Schöpfers in das Verderben der Menschen verwickelt ist, so kann sie auch nur davon erlöst werden, wenn erst die Menschen wieder von jedem Fluch der Sünde erlöst sind; 2. das Seufzen unseres eigenen Herzens über die Gebrechen unseres Leibes; denn mit der Würde der Gotteskindschaft, die wir innerlich besitzen, verträgt es sich auf die Dauer nicht, daß wir äußerlich so krank und schwach, mühselig und unscheinbar sind; 3. das Seufzen des heiligen Geistes in uns, womit er uns in unserer Schwachheit aufhilft; wir verstehen diese Seufzer zwar noch nicht völlig; da sie aber den Zweck haben, unserer Schwachheit aufzuhelfen, so können sie nur auf unsere Heilsvollendung gerichtet sein (B. 19—27). Nun könnte man freilich sagen, daß diesen Argumenten immerhin ein gewisses Moment der Subjektivität anhaftet, das sie noch nicht ganz einwandsfrei erscheinen läßt. Wohlان denn, so wollen wir noch ein objektives Argument hinzufügen, dem gegenüber jeder Zweifel verstummen muß (*οἰδαμεν δέ*). Vorausgesetzt, daß wir uns vom Geiste Gottes treiben lassen, was sich am deutlichsten darin zeigen wird, daß wir Ihn lieben, so geht daraus hervor, daß wir in den ewigen Heilsratschluß Gottes einbegriffen sind, der sich bekanntlich in folgenden Phasen vollzieht: Vorhererkennung, Vorherbestimmung, Berufung, Rechtfertigung, Verherrlichung. Gott lieben kann man nur, wenn man den Geist Christi hat; den Geist Christi kann man nur haben als Gerechtfertigter. Wenn wir also Gott lieben, so ist das ein untrüglicher Beweis nicht nur dafür, daß uns Gott Sein Heil zugedacht hat, sondern auch dafür, daß wir mit Seiner Hilfe bereits die vorletzte Etappe des Heilsweges passiert haben, also unmittelbar vor dem Ziele stehen. Wir brauchen uns nur zu vergegenwärtigen, daß es die Liebe des Allmächtigen ist, die uns treibt, was kann uns da noch anfechten? Nur eine Möglichkeit des Scheiterns unserer Hoffnung

ließe sich denken, wenn sich nämlich irgend etwas zwischen uns und die allmächtige Liebe Gottes drängen könnte. Aber das ist ausgeschlossen. Denn diese Liebe wirkt nicht außer uns, sondern in uns; sie ist durch die Mitteilung des *πνεῦμα* ein Teil unseres eigenen Wesens geworden; sie wird also auch alle Hindernisse besiegen. So haben wir Heilsgewißheit. (Es springt hier in die Augen, daß die Heilsgewißheit erst eine Frucht der Heiligung sein kann. Der Berufene kann sie noch nicht haben, weil er erst noch den Glauben zu leisten hat; und der ist nicht jedermanns Ding. Auch der Gerechtfertigte kann sie nicht gleich haben, obgleich für ihn die Chancen schon sehr groß geworden sind, weil er nun erst durch entschlossene Hingabe in den Dienst Gottes die Vereinigung seines *νοῦς* mit dem *πνεῦμα* Christi zu vollziehen hat; leider versäumen das manche. Ist aber erst der Geist Christi in uns wirksam, so ist jedes Risiko, das doch nur auf unserer Seite bestehen kann, verschwunden. Denn wir haben dann weiter nichts zu tun; das übrige tut Gott.)

So hat Paulus gezeigt, daß durch gläubige Annahme des Evangeliums die Gerechtigkeit Gottes bei uns in die Erscheinung tritt, zunächst als eine zugerechnete, dann dadurch, daß wir die praktischen Konsequenzen aus der empfangenen Rechtfertigungsgnade ziehen, als eine wesenhafte, und daß daraus unsere Heilsgewißheit resultiert; und er hat damit sein Thema *ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δικαιοσύνη Θεοῦ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* erschöpft. Der folgende Hauptabschnitt über die Stellung Israels im Göttlichen Heilsplane 9–11 ist mithin als Anhang zu charakterisieren. Allerdings ist dieser Anhang 1, 16 schon vorbereitet durch die Worte: *Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι*. Aber man kann darum nicht sagen, daß im folgenden Abschnitt das Thema noch weitergesponnen würde. Denn weder gehören jene Worte zum Thema selbst, noch liegt in den folgenden Ausführungen der Nachdruck auf dem Nachweise, daß Israel ein näheres Anrecht auf das Heil oder gar eine geschichtliche

Priorität hinsichtlich desselben besäße, als vielmehr auf dem Nachweise, daß, obgleich Israel durch sein eigenes Verhalten sein Vorrecht illusorisch gemacht hat, ihm zuletzt auch noch das Heil zuteil werden wird.

Paulus beginnt damit, seinem tiefen Schmerz über das traurige Schicksal — er drückt sich absichtlich zunächst so unbestimmt aus, weil er den Sachverhalt erst später genau präzisieren will; worauf er hinzielte, konnte ja ohnehin keinem Leser verborgen sein — der Israeliten, die seine Blutsverwandten und von Gott mit so hohen Vorzügen ausgestattet waren, Ausdruck zu geben (9, 1—5). Seine Klage soll aber nicht so mißverstanden werden, als ob er meinte, daß Gottes Wort hinfällig geworden wäre. Gott hat vielmehr von vornherein Sein Heil nicht für das ganze Volk Israel in der landläufigen Fassung dieses Begriffes bestimmt, sondern nur für einen Teil desselben, den Er Sich nach freiem Ermessen auswählen wollte (9, 6—13). Nachdem Paulus durch zwei Bibelstellen erhärtet hat, daß die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*, die er aus der Patriarchengeschichte gefolgert hat, kein leeres Hirngespinnst von ihm sei, sondern daß Gott selbst Sich unzweideutig dazu bekenne, widerlegt er den Einwand, als verstoße eine solche freie Auswahl ohne Rücksicht auf die Werke gegen die Gerechtigkeit, damit, daß der Schöpfer das unbestreitbare Recht habe, mit Seinen Geschöpfen zu machen, was Ihm beliebe. Tatsächlich verfare Er aber nicht einmal nach diesem abstrakten Recht, ja Er strafe nicht einmal nach Verdienst; sondern alle, die errettet seien aus Juden und Heiden, seien ein Beweis dafür, daß Gott eine über das Maß der strengen Gerechtigkeit weit hinausgehende Langmut übe (Willkür wäre ein minus von Gerechtigkeit, Langmut ist ein plus) 9, 14—29. Welcher Grund bleibt aber dann übrig zum Klagen? Der, daß Israel hinter den Heiden zurückgeblieben ist, weil es, geblendet durch das Phantom einer eigenen Gerechtigkeit, die aus dem Gesetz kommen sollte, die Gerechtigkeit Gottes nicht erkannt und

das Evangelium, in dem sie ihm dargeboten wurde, nicht verstanden hat, und zwar aus Troß (9, 30—10, 21). Die Folge davon ist, daß das Volk Israel bis auf einen kleinen Rest, der durch Gottes Gnade übrig geblieben ist, verstockt ist (11, 1—10). Diese Verstockung ist aber nicht Selbstzweck, sondern sie sollte nur das Mittel werden zur Befehrung der Heiden, und durch sie sollte dann wieder Israel zur Nacheiferung angespornt werden, durch dessen Befehrung erst das Heil der Welt vollendet werden wird (11, 11—15). Israel ist von seinem Ursprung her das Gottesvolk *κατ' ἐξοχήν*. Darum verdient es einerseits auch in seinem gegenwärtigen traurigen Zustand nicht Verachtung, sondern innige Teilnahme. Und darum ist andererseits seine endliche Wiederannahme wahrscheinlich (B. 16—24). Ja, sie ist nicht nur wahrscheinlich, sondern sogar sicher; denn sie ist ausdrücklich verheißen (B. 25—27). Kurz, man darf nicht wännen, daß Gott Sein Volk ganz verstoßen hätte; sondern Er hat bei Seinem Heilsplan den Ungehorsam Israels von vornherein als notwendigen Faktor mit in Rechnung gestellt, weil Sein Heil allen Menschen aus Gnaden zukommen sollte, die Gnade aber den Ungehorsam zur Voraussetzung hat (B. 28—32).

Welch eine Tiefe des Reichtums von Weisheit Gottes dokumentiert sich in der Ausführung Seines Heilsplanes im allgemeinen und speziell an Israel! Und welch eine Fülle von tiefer Gotteserkenntnis gewinnen wir aus der Betrachtung dieser Seiner Gedanken und Wege, wenn wir sie auch hienieden noch nicht ganz verstehen (B. 33—36)!

Der paränetische Teil 12, 1—15, 13 ist nicht ein Sammelurium von Ermahnungen, das unter gewissen Gesichtspunkten mehr oder weniger geschickt geordnet einen integrierenden Bestandteil des Briefes ausmachte. So wird er gewöhnlich aufgefaßt. Es wird kaum der Versuch gemacht, die Ermahnungen zum Thema des Briefes in Beziehung zu setzen außer einer sehr allgemeinen Anknüpfung an die Barmherzigkeit Gottes. Schulz



und Renan gehen so weit, den ganzen Teil für ein späteres Anhängsel zu erklären. Nur Godet sucht eine organische Verbindung mit den ersten elf Kapiteln herzustellen derart, daß der Apostel nunmehr erst die Frage beantworte: Welches wird das Leben im Heil sein? Doch ist das nicht ganz zutreffend. Denn wie sich das Leben des Gerechtfertigten gestalten soll, war schon in dem Abschnitt Kap. 6—8 dargelegt. Auch gibt sich der Teil 12, 1—15, 13 nicht als eine Fortsetzung des didaktischen Teils, sondern als eine Nutzenanwendung aus demselben, und zwar Kap. 12 und 13 eine allgemeine Nutzenanwendung, in 14, 1 bis 15, 13 eine solche, die auf die besonderen Verhältnisse der Römer zugeschnitten ist. Der wahre Zusammenhang ist vielmehr folgender: Ihr habt nun gesehen, wie uns im Evangelium die Gerechtigkeit Gottes mitgeteilt wird, um uns zu neuen Menschen zu machen; wohlan denn, so zeigt sie nun auch wirklich in eurem Wandel! Was wir bei dem Heilswerke zu tun haben, beschränkt sich nach der Lehre des Apostels auf zwei Stücke: Erstens müssen wir das Evangelium gläubig annehmen; das haben die Römer bereits getan, und darum geht Paulus in seinen Ermahnungen darauf nicht ein. Zweitens müssen wir die Hingabe unseres alten Menschen in den Tod und in das Leben Christi, die im Glauben prinzipiell geschehen ist, nun auch praktisch vollziehen, indem wir unsern Leib in den Dienst Gottes stellen (*παροσῆσαι τὰ μέλη ἡμῶν τῷ Θεῷ*). Das ist es, was hier in Form einer applicatio ad hominem näher ausgeführt wird.

Maßgebender Gesichtspunkt des ganzen paränetischen Teils ist also: „Dienet Gott!“ (12, 1—2). Das soll zunächst geschehen im Gemeindeleben, indem wir demütig die uns darin zukommende Stellung einnehmen (B. 3—5), unsere Gaben gebrauchen zum gemeinen Nutzen (B. 6—8), uns selbst erfüllen lassen mit allerlei Gottesfülle, so daß wir anderen zum Segen werden können (B. 9—12) und dann in den besonderen vor kommenden Fällen uns unseres Nächsten herzlich annehmen,

besonders der Schwachen und der Feinde (B. 13—21). Das soll zweitens geschehen im bürgerlichen Leben, indem wir der Obrigkeit untertan sind (13, 1—6) und gewissenhaft das Gesetz erfüllen (B. 7—12<sup>a</sup>). (Man kann nicht zu einer befriedigenden Disposition des paränetischen Teils gelangen, solange man nicht erkennt, daß mit νόμος hier das Staatsgesetz gemeint ist. Denn wenn man darunter das mosaische Gesetz versteht, muß man annehmen, entweder daß Paulus hier zum Kapitel von der Nächstenliebe, das er von 13, 1 an verlassen hatte, ohne ersichtlichen Grund wieder zurücklenkt; oder daß 13, 7—10 eine Ermahnung zu allseitiger Pflichterfüllung sein sollte, die dann aber einen sehr ungeeigneten Platz hätte und sehr matt ausgedrückt wäre; oder daß unter dem νόμος hier nur die Pflichten des Privatlebens begriffen wären, was doch völlig wort- und sinnwidrig ist. Unseres Erachtens muß eine sorgfältige Exegese zu dem Ergebnis führen, daß mit νόμος hier das Staatsgesetz gemeint ist.) Das soll drittens geschehen in unserem Privatleben, indem wir uns in strenge Selbstzucht nehmen (B. 12<sup>b</sup>—14).

Nach diesem Grundsatz „Dienet Gott!“ sollen die Römer auch handeln in den Streitigkeiten über *Adiaphora*, die damals in ihrer Gemeinde herrschten, indem sie gegenseitige Duldung üben. Beide Parteien sollen einander die Freiheit zugestehen, das zu tun, was sie dem Herrn schuldig zu sein glauben (14, 1—9); beide sollen sich hüten, dem Herrn in sein Gericht zu greifen (B. 10—13); beide sollen, das Trennende zurückstellend, gemeinschaftlich am Bau des Reiches Gottes arbeiten (B. 14—19). Den Starken wird insbesondere noch eingeschärft, daß es edel ist, dem Nächsten zuliebe auf manches zu verzichten, wenn er sich ohne Verletzung des Gewissens unserem Standpunkte nicht anbequemen kann (B. 20—23), und daß das Vorbild Christi uns geradezu verpflichtet, der Schwachen Gebrechlichkeiten zu tragen (15, 1—4). — Nach demselben Grundsatz sollen endlich die Römer in dem damals die Kirche bewegenden Geisteskampf

zwischen Juden- und Heidenchristen einmütig zu werden suchen. Denn der Herr will Juden und Heiden in Seinem Reiche haben und will von beiden gepriesen sein. Davor müssen alle Sondermeinungen und -bestrebungen in den Hintergrund treten (B. 5—13).

Den Epilog bilden zwei Bemerkungen des Apostels über den Ton des Briefes (15, 14—21) und über seine weiteren Reisepläne (B. 22—33).

Es folgt dann ein Abschnitt, bestehend aus einer Empfehlung der Phöbe, einer langen Reihe von Grüßen und einer Warnung vor Irrlehrern (16, 1—20), der wahrscheinlich keinen Bestandteil des ursprünglichen Briefes, sondern ein an die Gemeinde zu Ephesus gerichtetes, später hier eingeschobenes Schreiben bildet.

Grüße von seiner Umgebung B. 21—24 und Schluß-  
dogologie B. 25—27.

Wir erhalten demnach folgende

### Disposition des Römerbriefes:

Einleitung 1, 1—17, enthaltend

- a) einen apostolischen Segenswunsch 1, 1—7;
- b) ein Vorwort über Veranlassung und Zweck des Briefes, ausmündend in die Formulierung des Themas: Im Evangelium wird Gottes Gerechtigkeit geoffenbart aus Glauben zu Glauben.

Didaktischer Teil 1, 18—11, 36.

I. Außer dem Evangelium gibt es nur eine Offenbarung des Zornes Gottes, dem gleichermaßen verfallen sind

- a) die, welche durch eigene Schuld die Erkenntnis der religiösen Wahrheit verloren haben (1, 18—32);

b) die, welche die Wahrheit zwar kennen, aber nicht tun (2, 1—16). Das gilt insonderheit von den Juden (2, 17—24); sie besitzen ja als Volk unleugbar hohe Vorzüge, die aber der Einzelne erst durch das Halten des Gesetzes erwerben muß, um sie selber zu besitzen (2, 25—3, 8; und diese Vorbedingung hat kein einziger erfüllt (3, 9—20).

II. Im Evangelium ist die Gerechtigkeit Gottes erschienen und wirkt durch den Glauben unsere Rechtfertigung.

a) Die Gerechtigkeit Gottes quillt aus dem stellvertretenden Sühnopfer Christi und wird allen, die an Christum glauben, gnadenweise zugerechnet (3, 21—26), so daß jetzt jeder Vorzug des Judentums aufgehört hat (3, 27—30).

b) Von dieser Rechtfertigung durch den Glauben zeugen das Gesetz (3, 31) und die Propheten, wie an dem Beispiel Abrahams gezeigt wird (4, 1—25).

c) Die Frucht der Rechtfertigung ist Friede und Seligkeit (5, 1—11).

d) Durch Christum ist also der von Adam angerichtete Schade wieder gut gemacht (5, 12—21).

III. Die Rechtfertigung durch den Glauben zieht nach sich die Lebensgerechtigkeit.

a) Die empfangene Gnade verpflichtet uns zum Wandel in der Gerechtigkeit.

a) Daß Christsein und Sündigen sich nicht miteinander verträgt, wird gleich beim Eintritt in den Christenstand durch die Taufe symbolisch angezeigt (6, 1—11).

β) Daraus gilt es nun die praktischen Konsequenzen zu ziehen (16, 12—18), schon in unserem eigenen Interesse (6, 19—23).

b) Die empfangene Gnade befähigt uns zum Wandel in der Gerechtigkeit,

- α) indem sie uns vom Gesetz frei macht (7, 1—6); denn unter dem Gesetz konnte niemand gerecht werden, weil es der Sünde Vorschub leistete (7, 7—13), was wiederum seinen Grund hatte in unserer natürlichen Ohnmacht zum Guten (7, 14—25);
- β) indem sie uns den Geist als neues, wirksames Prinzip der Gerechtigkeit einpflanzt (8, 1—11).

IV. Die im Geiste Lebenden haben Heilsgewißheit. Denn der uns verliehene Geist manifestiert sich als ein Geist der Kind-schaft und trägt als solcher die Hoffnung auf das Erbe der Herrlichkeit in sich (8, 12—18). Diese Hoffnung hat

- a) ihren subjektiven Grund in der Sehnsucht unseres eigenen Herzens nach Heilsvollendung, einer Sehnsucht, die bestärkt wird durch das Seufzen der Kreatur um uns und des heiligen Geistes in uns (8, 19—27);
- b) ihren objektiven Grund in der Liebe Gottes, die ihr Werk an uns nicht unvollendet lassen kann; im Hinblick auf sie wird die Hoffnung zur völligen Gewißheit (8, 28—39).

Anhang: Die Stellung Israels im Göttlichen Heilsplan.

- a) Die einstweilige Verwerfung Israels, die den Apostel mit tiefem Schmerz erfüllt (9, 1—5), steht nicht in Widerspruch zu den Verheißungen Gottes (9, 6—13), auch nicht zu Seiner Gerechtigkeit (9, 14—29).
- b) Sie ist von Israel selbst verschuldet (9, 30—10, 21).
- c) Sie muß mit dazu dienen, die Gnadenabsichten Gottes über der ganzen Menschheit und über Israel selbst zu verwirklichen (11, 1—32), so daß auch die Betrachtung dieses Problems in anbetendem Lobpreis endet (8, 33—36).

Paränetischer Teil 12, 1—15, 13.

Maßgebender Gesichtspunkt: Das ganze Leben des Christen soll ein Gottesdienst sein (12, 1. 2). Das soll sich zeigen

- I. in den konstanten Lebensverhältnissen, nämlich
- a) im Gemeindeleben dadurch, daß wir demütig unsere Stellung darin erkennen (12, 3—5), jeder an seinem Plage unsere Schuldigkeit tun (12, 6—12), uns unseres Nächsten nach Kräften annehmen (12, 13—21);
  - b) im bürgerlichen Leben dadurch, daß wir der Obrigkeit gehorjam sind (13, 1—6) und jedem das Seine geben (13, 7—12<sup>a</sup>).
  - c) im Privatleben dadurch, daß wir strenge Selbstzucht üben (13, 12<sup>b</sup>—14);
- II. in den jeweiligen Zeitverhältnissen, hier speziell
- a) in den Streitfragen über das Essen gewisser Speisen und dergleichen durch gegenseitige Duldung (14, 1—15, 4);
  - b) in dem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen durch Einmütigkeit der Gesinnung (15, 5—13).

Schluß 15, 14—16, 27, enthaltend

- a) ein Nachwort über den Ton des Briefes (15, 14—21) und über seine Reisepläne (15, 22—33);
  - b) ein wahrscheinlich nach Ephesus gerichtetes, hier eingeschaltetes Empfehlungsschreiben für die Phöbe (16, 1—20);
  - c) Grüße (16, 21—24);
  - d) eine Schlußdogologie (16, 25—27).
-

## II. Zur speziellen Exegese.

In diesem Abschnitt sind besonders berücksichtigt die Kommentare von Bengel 1742 (B.), Tholuck 1824 (Th.), de Wette 1835 (de W.), Hofmann 1868 (H.), Meyer 1872 (M.), Volkmar 1875 (V.), Weiß 1881 (W.) und Godet 1881 (G.).

Wir kürzen ferner ab Origenes (3. Jahrh., lat. Übersetzung) in Orig., Chrysostomus (Homilien, 4. Jahrh.) in Chrys., Augustin in Aug., Theodoret (5. Jahrh.) in Theod., Diefenb. (10. Jahrh.) in Dief., Theophylakt (11. Jahrh.) in Theoph., Luther in L., Calvin in C., Melancthon in Mel., Grotius in Grot., Rückert (1831) in Rück., Olshausen (1835) in Olsh., Fritzsche (1836) in Fr., Ewald (1857) in Ew., v. Hengstenberg (1859) in v. Heng., Philippi (1866) in Phil., Mangold (Der Römerbrief und die Anfänge der römischen Gemeinde 1866) in Mang., Holsten (Gedankengang des Römerbriefs, Jahrb. für protest. Theol. 1879) in Holst.

Den reinsten Text bietet uns der Vaticanus (herausg. von Volkmar als Anhang zu seinem „Römerbrief“, Zürich 1875, und von Tischendorf: Nov. Test. Vaticanum, Leipzig 1871). Etwaige Abweichungen davon sind, abgesehen von orthographischen Eigentümlichkeiten und offenbaren Schreibfehlern, besonders angemerkt und begründet.

### Kapitel 1.

B. 1. ἀφορισμένους εἰς εὐαγγέλιον Θεοῦ, „ausgesondert (gleichsam: abkommandiert) zum Ev. Gottes“, sc. um es zu verkündigen. Mit dem Worte εὐαγγέλιον schlägt B. den Grund-

ton an, der durch die ganze Epistel, die ja der Verherrlichung des Ev. gewidmet ist, fortklingen soll. Darum setzt er gleich mit einem vollen Akkorde ein, um den Lesern die Wichtigkeit des Gegenstandes, den er behandeln will, zum Bewußtsein zu bringen: a) Es ist das Ev. Gottes, nicht etwa eine menschliche Erfindung. b) Es ist umgeben von dem Glanz uralter Verheißungen. c) Es betrifft das Erhabenste, was man sich denken kann, nämlich den Sohn Gottes. Man vergleiche den Schlußakkord 16, 25 f. — Wenn man, wie gemeinhin geschieht, mit *ἀφωρισμένος κτε.* weiter nichts gesagt sein läßt, als daß P. zum Predigen des Ev. ausgesondert sei, so wäre es eine recht matte nähere Bestimmung des Begriffes *ἀπόστολος*. Denn daß es das Amt eines Apostels ist, das Ev. zu predigen, hätte füglich als den Römern bekannt vorausgesetzt werden dürfen. Wenn aber G., um dieser Banalität zu entgehen, annimmt, P. habe damit auf seine besonderen Lebensführungen hinweisen wollen, durch die er für sein hohes Amt vorbereitet sei, so muß man doch fragen, ob ein solcher Hinweis den Römern überhaupt verständlich sein konnte. Einen befriedigenden Sinn bekommen die Worte erst durch die Annahme, daß sie auf die Aussonderung zum Heidenapostolate gehen, und daß der darauf bezügliche Zusatz, etwa *ὑπὲρ τῶν ἔθνων* oder *πρὸς τὰ ἔθνη*, wegen der an *εὐαγγέλιον Θεοῦ* geknüpften langen Bemerkung unterblieben ist. Er hätte ja seine Stelle erst hinter B. 4 finden können, wo die Beziehung schon sehr unklar gewesen wäre. Darum nimmt P. in B. 5 das *κλητὸς ἀπόστολος* mit anderen Worten noch einmal auf, um nun fortzuschreiten zur Charakterisierung der eigentümlichen Bestimmung seines Apostolates: *εἰς ὑπακοὴν πίστεως ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*. — Der Artikel fehlt vor *εὐαγγέλιον Θεοῦ* (wie B. 17 vor *δικαιοσύνη Θεοῦ*), weil es hier nur auf eine qualitative Begriffsbestimmung ankommt. Als Apostel hat er Heilsbotschaft Gottes zu verkündigen. Daß es nur eine Heilsbotschaft gibt, brauchte Christen nicht erst gesagt zu werden.



B. 2. ὁ προεπηγγείλατο wird von M. H. G. u. a. unter Berufung auf solche alttestamentlichen Stellen wie Jes. 40, 1 ff.; 52, 6. 7; Zeph. 3, 9 so gedeutet, als ob das Predigen selbst (τὸ εὐαγγελίζεσθαι) das von Gott Verheißene sei. Doch ließe sich dann περὶ τοῦ υἱοῦ Αὐτοῦ nicht an προεπηγγείλατο anknüpfen, weil nirgends geweisst ist, daß der Sohn Gottes das Thema der Heilspredigt sein soll. Man knüpft deshalb περὶ τοῦ κτε. an εὐαγγέλιον an (eine Heilsbotschaft im allgemeinen ist von Gott verheißene, und sie hat, wie wir jetzt wissen, zum Gegenstande den Sohn Gottes), was sich auch rechtfertigen läßt. Denn obwohl εὐαγγέλιον sonst im Neuen Testament nicht mit περὶ, sondern mit dem einfachen Genitiv des Objekts verbunden wird, so könnte hier das περὶ gewählt sein mit Rücksicht darauf, daß εὐαγγέλιον schon einen Genitiv bei sich hat, und daß durch den dazwischengetretenen Relativsatz die Beziehung des einfachen Genitivs verdunkelt wäre. Aber am natürlichsten ist doch, da eine Parenthesierung des Relativsatzes durch nichts angedeutet ist, die Anknüpfung des περὶ τοῦ υἱοῦ an προεπηγγείλατο (Th. Rück. Phil. v. Heng. Ev. W. u. a.). Das Verheißene ist dann nicht sowohl das Evangelisieren von Christo, als vielmehr das Heil in Christo, der Inhalt des Ev.; und nur insofern, als dies Heil nicht ohne eine entsprechende Botschaft bleiben konnte und sollte, wird einerseits Gott als der Ursächer dieser Botschaft bezeichnet, und ist andererseits auch die Botschaft selbst indirekt von Gott mit verheißene. Das Ev. Gottes ist somit das im Worte (ὄψμα 10, 8 ff.) beschlossene Heil, das Gott verheißene hat in betreff Seines Sohnes, d. h. als ein solches, das sich in der Person Christi verwirklichen sollte.

B. 3. 4. κατὰ σάρκα — κατὰ πνεῦμα. Das Wort σὰρξ hat in der Schrift eine vierfache Bedeutung: a) Fleisch in Gegensatz zu Blut und Knochen; b) die vergängliche Kreatur im Gegensatz zum Schöpfer, speziell der Mensch „das sterbliche Geblüt“, so 3, 20; c) der ἔξω ἄνθρωπος, der aus σῶμα und

*ψυχή* besteht, also die beseelte Leiblichkeit, im Gegensatz zum *ἔσω ἄνθρωπος*, dem *νοῦς*, so hier; d) der empirische *ἔσω ἄνθρωπος*, wie er infolge des Sündenfalles geworden ist, das sündige Fleisch im Gegensatz zum *πνεῦμα*, so Kap. 7 ff. Zwar ist das Fleisch nicht das Prinzip der Sünde geworden; aber es ist ganz unter den Einfluß der Sünde geraten; es vollbringt mit den Gliedern des Leibes den Willen der Sünde, und die an und für sich sittlich indifferente Sinnlichkeit ist von der Sünde vergiftet, so daß sie sich in bösen Begierden äußert. — Nach der gewöhnlichen Terminologie nun besteht der Mensch aus Leib und Seele. Nach der Lehre der Schrift dagegen ist das Ich des natürlichen Menschen gebildet durch die Verbindung zwischen der *σάρξ*, dem sinnensfülligen Teile unseres Wesens, den wir bei der Geburt überkommen haben, und der aus *σῶμα* und *ψυχή* besteht, und dem *νοῦς*, dem Träger unseres Selbstbewußtseins und unserer Selbstbestimmung. Anders bei Christo. Sein Ich war gebildet durch die Verbindung zwischen dem *νοῦς* und dem *πνεῦμα*, und die *σάρξ* war bei ihm lediglich das Substrat und Organ seiner geschichtlichen Persönlichkeit, seine äußere Erscheinungsform (*σὰρξ ἐγένετο* Joh. 1, 14: er ging in die endliche, niedere Daseinsweise ein, ohne daß er darum aufhörte, Gott zu sein). Ähnlich ist es bei dem Wiedergeborenen, dessen *νοῦς* die Verbindung mit der *σάρξ* gelöst hat und statt dessen eine neue Verbindung mit dem *πνεῦμα* eingegangen ist. Für ihn ist die *σάρξ* nicht mehr ein konstituierender Faktor seiner Person, sondern etwas ihr innerlich Fremdes, ein Anhängsel und Werkzeug und Tätigkeitsobjekt seines wahren Ich. Wenigstens sollte es so sein. Leider fehlt aber bei uns noch viel daran, daß das Prinzip schon zur Wirklichkeit geworden wäre. Denn unsere *σάρξ* ist noch keineswegs einflußlos, sondern sie trachtet immer wieder nach der Herrschaft; daher auch der Wiedergeborene ihr gegenüber stets auf der Hut sein muß. — Wenn also hier *σάρξ* und *πνεῦμα* Christi einander gegenübergestellt werden, so ist das

nicht so aufzufassen, als ob sein Ich aus *σάρξ* und *πνεῦμα* bestanden, und daß mithin bei ihm das *πνεῦμα* die Stelle dessen vertreten hätte, was bei dem natürlichen Menschen der *νοῦς* ist. Vielmehr soll damit seine geschichtliche Erscheinungsform von seinem inneren Wesen unterschieden werden. Des *νοῦς* geschieht hier überhaupt nicht Erwähnung, weil dazu kein Anlaß vorlag. Er ist eben keine reale Größe, sondern nur, sozusagen, ein formales Prinzip, allerdings aber ein Prinzip von höchster Wichtigkeit, weil er uns zu dem macht, was wir als sittliche Persönlichkeiten sind, je nachdem er sich für die *σάρξ* oder für das *πνεῦμα* entscheidet. Beim alten Menschen ist es die *σάρξ*, die den Inhalt seines Ich ausmacht, beim neuen Menschen das *πνεῦμα*. Das letztere wird bei der Wiedergeburt zu unserem natürlichen Wesen hinzugefügt. Der alte Mensch hat nichts davon; er kann deshalb auch geistliche Dinge nicht beurteilen, das Reich Gottes nicht einmal sehen. Christus hatte das *πνεῦμα* ursprünglich, wir von ihm abgeleitet. — Mit dem Ausdruck *κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης* will B. einerseits anzeigen, daß er nicht die dritte Person der Gottheit meint (ein Irrtum, in den gleichwohl die meisten älteren Ausleger verfallen sind), sondern das *πνεῦμα* als konstitutiven Faktor der Person Christi. Andererseits will er uns damit den Unterschied zwischen dem *πνεῦμα* Christi und dem uns bei der Wiedergeburt verliehenen zum Bewußtsein bringen. Denn wenn auch dem *πνεῦμα* stets der Charakter der Heiligkeit eignet — es ist ja ein *πνεῦμα ἅγιον* —, so ist doch bei uns seine Betätigung noch vielen Hemmnissen und Störungen unterworfen, so daß es nur als ein *πνεῦμα ἁγιασμοῦ* bezeichnet werden könnte. Bei Christo allein war die Idee voll verwirklicht; er hatte ein *πνεῦμα ἁγιωσύνης*. Und zwar lag das nicht nur an der größeren Energie, die es bei ihm entfaltete, sondern auch daran, daß bei ihm keine Schäden gutzumachen und kein an die *σάρξ* verlorenes Terrain zurückzuerobern war, sondern daß alle seine Lebens-

äußerungen vom ersten Anfang an ausschließlich vom *πνεῦμα* bestimmt waren.

B. 5. εἰς ὑπακοήν πίστεως. Etliche stempeln *πίστεως* zu einem gen. obj., „Gehorsam gegen den Glauben,“ indem sie *πίστις* entweder als *doctrina fidei* deuten (B. Th.), was gegen allen Sprachgebrauch des Neuen Testaments ist, oder als das innere Gefühl des Glaubens, der Glaube als Lebensrichtung gedacht (M. de W. Dsh. Phil.), was ebenfalls dem Sprachgebrauch widerstreitet und überdem schwer vorstellbar ist. Andere zum gen. epex., „Gehorsam, der im Glauben oder Christusvertrauen besteht“ (C. B. G. W. G.). Die Aufgabe der Apostel habe sich darin erschöpft, die Menschen zur gläubigen Annahme des Evangeliums zu bringen. Aber wird nicht gerade im Römerbrief nachdrücklich betont, daß der Glaube den werktätigen Gehorsam nach sich ziehen soll, „ἵνα τὸ δικαίωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν“ 8, 4? Deshalb fassen wir mit Beza, Grot., v. Heng. *πίστεως* als gen. auct. „Gehorsam, den der Glaube wirkt oder leistet“. Wie Paulus Tit. 2, 14 als das Ziel der Sendung Christi die Schaffung eines Eigentumsvolkes, das fleißig ist zu guten Werken, bezeichnet, so hier als die Aufgabe seiner Apostel, die ja das Werk Christi fortzuführen haben. Die Richtigkeit dieser Deutung erhellt auch aus 15, 16, wo er den Zweck seines Apostolates dahin formuliert: ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἀγίῳ. Daß der Glaube selbst auch schon eine Tat des Gehorsams ist, ein ὑποτάσσεσθαι oder ὑπακούειν 10, 2. 16, ist eine Sache für sich, die hier, wo es sich um das letzte Ziel der apostolischen Wirksamkeit handelt, nicht in Betracht kommt.

B. 6. ἐν οἷς ἐστε καὶ ὑμεῖς. Der alte Streit, ob die Teilung des Missionsgebietes in *περιτομή* und *ἀκροβυστία* Gal. 2, 7 ethnographisch oder geographisch gemeint sei, wird mit exegetischen Gründen nie völlig geschlichtet werden können. Die, welche das erstere annehmen, behaupten den heidenchristlichen

Charakter der römischen Gemeinde, in der die Judenchristen nur eine verschwindende Minorität ausgemacht hätten. Indessen aus dem Briefe selbst gewinnt man diesen Eindruck nicht; vielmehr scheinen sich, nach Kap. 14 u. 15 zu urtheilen, beide Elemente so ziemlich die Wage gehalten zu haben. Wenn trotzdem Paulus die Gemeinde für sich in Anspruch nimmt, so spricht das für die geographische Teilung. Eben darauf deutet auch der Umstand hin, daß er auch noch nach dem Apostelkonvent regelmäßig zuerst unter den Juden missionierte, Act. 17, 2. Der Sinn unserer Stelle ist demnach: Ihr lebt, gleichviel ob ihr jüdischer oder heidnischer Abstammung seid, in der Heidenwelt, folglich gehört ihr zu meinem Sprengel. Nur darf man sich die Sache nicht zu schematisch vorstellen, sondern muß dabei den wirklichen Verhältnissen Rechnung tragen. Wäre beispielsweise jemand zum Bischof der Deutschen berufen, so würde er wahrscheinlich Siebenbürgen und die russischen Ostseeprovinzen als zu seinem Sprengel gehörig betrachten, weil es dort kompakte deutsche Bevölkerungen gibt. Nach diesem Prinzip hat Petrus in Babylonien das Evangelium gepredigt. Umgekehrt würde jemand, der zum Bischof der Chinesen berufen wäre, etwaige deutsche Kolonien in Kanton oder Schanghai, selbst wenn sie an Zahl beträchtlich wären, zu seinem Sprengel rechnen. Nach diesem Prinzip betrachtet sich Paulus als den legitimen Oberhirten der römischen Gemeinde, ungeachtet sie vielleicht zur Hälfte judenchristlich war. Damit ist ja nicht ausgeschlossen, daß der deutsche Bischof gelegentlich auch einmal seine Landsleute in China besuchen könnte, um von dem Zustande ihres religiösen Lebens Kenntniss zu nehmen und unter ihnen zu wirken; wie es denn immerhin möglich ist, daß Petrus am Schlusse seines Lebens zu ähnlichen Zwecken nach Rom gekommen ist. Kompetenzstreitigkeiten zwischen beiden Bischöfen könnten sich daraus nur bei bösem Willen ergeben. Im Gegenteil würde der deutsche Bischof seinem Amtsbruder herzlich dankbar sein für das, was er an seinen Landsleuten getan hat, und

würde seinerseits nicht einmal den Versuch machen, die kirchlichen Einrichtungen der Heimat auf die Diaspora des Auslandes zu übertragen, zumal wenn sie noch nicht zu selbständigen Gemeinden zusammengeschlossen ist.

B. 16. Mit *πρῶτον*, das in B und G ohne ersichtlichen Grund fehlt, erkennt Paulus den heilsgeschichtlichen Vorrang der Juden an: Sie sind das ursprüngliche Gottesvolk; ihnen galten die Verheißungen zunächst; sie waren der von Natur edle Olbaum, auf den die Heiden erst nachträglich aufgepfropft sind. Luther hat es deshalb völlig zutreffend mit „vornehmlich“ übersetzt. Es bedeutet entschieden eine Verwässerung dieses gerade im Römerbrief so nachdrücklich betonten Gedankens, wenn man mit *πρῶτον* nur die zeitliche Priorität ausgedrückt sein läßt, daß ihnen „zuerst“ das Heil angeboten sei (Chrys. Theod. Theoph. Brot. Olsh. v. Heng. G.).

B. 17. Die Wortstellung fordert gebieterisch die Verbindung des *ἐκ πίστεως εἰς πίστιν* mit *ἀποκαλύπτεται*, nicht mit *δικαιοσύνη Θεοῦ*, wie Luth. B. Th. Phil. B. G. u. a. wollen. Es wird also im Evangelium nicht eine Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, die aus Glauben kommt und zu Glauben führt oder für den Glauben bestimmt ist; sondern im Evangelium wird mittels des Glaubens die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart zu dem Zwecke, Glauben zu wirken. Der Unglaube sieht nichts von ihr und hat darum auch nichts von ihr; dem Glauben dagegen gedeiht sie zum Glauben. Sofern ihre Offenbarung mittels des Glaubens geschieht, ist sie gewiß auch eine *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως*; doch hat das mit der Erklärung unserer Stelle nichts zu tun. — Wie ist nun das Verhältnis von *ἐκ πίστεως* zu *εἰς πίστιν*? Bedeutet *πίστις* beide Male dasselbe? So meint Cremer: Die Gerechtigkeit werde durch den Glauben angeeignet und festgehalten. So auch G.: Die Gerechtigkeit werde im Evangelium geoffenbart als etwas, was sich sachlich mit dem Glauben decke, und sie sei bestimmt für den Glauben, d. h. der

Glaube solle das Organ der Aneignung sein. Ähnlich G. Von derselben Voraussetzung aus fassen manche *εἰς πίστιν* geradezu = *εἰς τὸν πιστεύοντα* (Def. Rück. Reiche, de W. Olsh. Phil.). Indessen wenn man *ἐκ π. εἰς π.* richtig mit *ἀποκαλύπτεται* verbindet, so kann man unter *ἐκ πίστεως* nur die gläubige Annahme des Evangeliums verstehen, und dann muß mit *εἰς πίστιν* eine höhere Stufe des Glaubens gemeint sein. Diese Steigerung ist verschieden formuliert worden als *ex fide legis* in *fidem evangelii* (Tertullian, Orig., Chrys., Theod.) oder: aus schwachem Glauben in stärkeren (Luth., Mel., Erasmus, Beza u. a.) oder: in stets neuen, nie ermattenden, unendlich fortschreitenden Glauben (Gw.) oder aus gläubiger Annahme des Evangeliums zum Heilsvertrauen auf Christum (W.). Aber alle diese Formulierungen franken an einer gewissen Willkürlichkeit. Eine ganz einwandfreie Bestimmung läßt sich nur aus dem Briefe selbst entnehmen. Paulus legt darin dar, daß die gläubige Annahme des Evangeliums unsere Rechtfertigung wirkt (3, 21 ff.), daß diese weiter die Lebensgerechtigkeit nach sich zieht (6, 1 ff.), und daß uns aus ihr schließlich die völlige Heilsgewißheit (*πέποισμα* 8, 38) erwächst. Wer das im Auge behält, kann nicht im Zweifel darüber sein, daß mit *εἰς πίστιν* die Heilsgewißheit gemeint ist, da ja doch die Skizzierung des Themas (1, 17) dem Gedankengange des Briefes entsprechen wird. — Auch der Begriff *ἐκ πίστεως* ist noch näher zu bestimmen. Denn wenn W. der gläubigen Annahme des Evangeliums das Heilsvertrauen auf Christum gegenüberstellt, so ist das mindestens sehr mißverständlich, da doch die gläubige Annahme des Evangeliums das Moment des Vertrauens auf Christum schon einschließt. Wenn ferner G. schreibt: „Der Glaube im Sinne des Apostels ist etwas sehr Einfaches; Gott sagt: Ich gebe dir; das Herz redet: Ich nehme an“, so stellt er die Sache doch zu einfach dar. Wohlgermerkt, es handelt sich hier um den rechtfertigenden Glauben, und das ist allein der christliche. Gott sagt nicht kurz-

weg: „Ich gebe dir“, sondern: „Ich habe Christum für dich in den Tod gegeben und auferweckt.“ Diese beiden Tatsachen des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi müssen wir als für uns geschehen im Glauben annehmen, d. h. wir müssen uns mit Christo in den Tod geben und auf den Auferstandenen unser Vertrauen setzen. Es ist darum nicht zu viel gesagt, wenn Neufß die πίστις definiert als „eine persönliche, innige, mystische Vereinigung mit dem Erlöser.“ Daraus erwächst uns Gerechtigkeit, deren Frucht die Heilsgewißheit ist.

ὁ δὲ δίκαιος κτε. Aus diesem Zitat (Hab. 2, 4) wird allgemein gefolgert, daß die δικαιοσύνη Θεοῦ eine Beschaffenheit des Menschen sein müsse, da mit ὁ δίκαιος offenbar derjenige bezeichnet werde, der im Zustande der Gerechtigkeit sei. Allein der Schluß ist etwas voreilig. Wenn beispielsweise jemand gerechtfertigt und wiedergeboren ist, so ist er auch ein δίκαιος. Ist aber darum die δικαιοσύνη seine persönliche Eigenschaft? Doch nur sehr bedingungsweise. Er hat sie wohl, aber nur als etwas ihm aus Gnaden zugerechnetes, gleichsam durch Zession an ihn Abgetretenes, und er weiß recht gut, daß der eigentliche Besitzer davon nicht er selbst ist, sondern Gott. Genau so ist es mit dem δίκαιος Habakuk's. Denn er hat seine Gerechtigkeit aus dem Glauben, gleichviel ob man das ἐκ πίστεως nur zu ζήσεται oder auch zu ὁ δίκαιος zieht. G. polemisiert gegen die Zulässigkeit der letzteren Beziehung, indem er zustimmend die Bemerkung von Ultramaré zitiert, daß dann dem aus Glauben Gerechten, welcher leben wird, der aus Werken Gerechte, welcher nicht leben wird, entgegengestellt werden würde, was dem Sinn des Apostels (cf. 10, 5) nicht entspräche. Aber kommt er nicht dem Sinne nach ganz auf dasselbe heraus, wenn er erklärt: „Der Gerechte wird leben durch den Glauben, durch den er gerecht geworden ist“? Wenn hier überhaupt ein Gegensatz konstruiert werden soll, so muß dem aus Glauben Gerechten, welcher leben wird, entgegengestellt werden der, welcher aus



Werken gerecht werden will und das Leben nicht erreicht. Habakuk (und Paulus erst recht) erkannte eben mit prophetischem Scharfblicke, daß es nie einen Gerechten geben würde, der es nicht durch den Glauben geworden wäre.

B. 18. ἀποκαλύπτεται ist natürlich dem ἀποκαλύπτεται in B. 17 entsprechend präsentisch zu fassen, daher bei der hier in Rede stehenden ἀποκάλυψις ὁργῆς Θεοῦ nicht mit Chrys. Theod. Theoph. Def. Phil. Em. Ritschl an das jüngste Gericht zu denken ist. Wie sie sich vollzieht, wird von B. 24 an geschildert. Es ist darum verfehlt, sie zu suchen in den Urteilen des Gewissens (Ambrosius, Reiche, Hodge) oder in den Worten der Schrift (Grot., B., Flatt u. a.) oder in der Menge von Übeln, die auf der sündigen Menschheit lasten (S.). Ist nun aber die grauenhafte Entartung des Heidentums die Strafe für seine Sünde, so liegt der Gedanke nahe, daß die ὁργὴ Θεοῦ nur eine fromme Phrase für ein der sittlichen Welt immanentes Kausalgesetz sei. Darum fügt Paulus absichtsvoll ἀπ' οὐρανοῦ hinzu, um anzuzeigen, daß die verhängnisvollen Folgen der Sünde, wenn sie auch mit innerer Notwendigkeit eintreten (ἦν ἔδει B. 27), doch von Gott ausgehen. Er ist es, der durch jene immanenten Gesetze wirkt. — Sein Zorn trifft τοὺς τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντας. Die Wahrheit, welche sie nicht zum Durchbruch kommen lassen, ist die Offenbarung Gottes in der Natur einschließlicly des Gewissens. Sie leugnen das Dasein Gottes und ignorieren Ihn im praktischen Leben; darin besteht ihre ἀσέβεια. Und zwar tun sie das aus bösem Willen (ἀδικία), weil sie in den Gelüsten ihres eigenen Herzens leben wollen. Sie stoßen Gott von dem Throne, der ursprünglich in jedem Herzen für Ihn bereitet ist, um ihr eigenes Ich darauf zu setzen. Man trifft also den Sinn des Apostels nicht, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, die ἀσέβεια definiert als Irreligiosität und die ἀδικία als Immoralität, und beide Begriffe einander koordiniert oder wohl gar die ἀδικία aus der ἀσέβεια entspringen

läßt. Die Immoralität erscheint vielmehr im folgenden Abschnitt als eine Strafe der Gottlosigkeit, während die letztere ihrerseits eine Wirkung der *ἀδικία* = Selbstsucht und Genußsucht ist. — Die Formen, in denen *ἀδικία* und *ἀσέβεια* sich äußern, sind sehr verschieden, bald feiner bald gröber, bald nackter bald verhüllter. Aber ihr Wesen ist stets das gleiche. Deshalb entbrennt der Zorn Gottes *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων*.

B. 19. *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ*. Zwar hat *γνωστός* sonst im Neuen Testament (Luk. 2, 44; Joh. 18, 15; Act. 1, 19; 17, 23) die Bedeutung „bekannt“, die darum auch von Chryst., Theod., Fr., Th., de W., M., Phil., Luth. (das man weiß, das Gott sei) hier akzeptiert wird. Aber es entsteht dann die auffallende, recht paradoxe Tautologie: Das von Gott Bekannte ist ihnen bekannt. Mit Recht nehmen es deshalb weitaus die meisten Ausleger hier in dem im klassischen Griechisch häufigen Sinne von „erkennbar“.

B. 32. Die Lesart *ἐπιγινώσκοντες* statt *ἐπιγινόντες* in B macht den Eindruck einer willkürlichen Variante, während das *ποιούντες* und *συνευδοκούντες* in derselben Handschrift ein offener Schreiberfehler ist.

## Kapitel 2.

B. 1. Daß Paulus hier zu einer neuen Kategorie von Menschen übergeht, ergibt sich aus der Anrede *ὁ κρίνων*, das einen deutlichen Gegensatz gegen den *ἀδόκιμος νοῦς* (1, 28) und gegen das *συνευδοκεῖν* (1, 32) bildet. Aber zu welcher? Viele ältere Ausleger (Chryst., Theod., Def., Grot.) antworten: Zu den obrigkeitlichen Personen. Aber das ist doch gar zu oberflächlich aus dem Worte *κρίνειν* gefolgert. Ein Blick in den Text sollte genügen, um zu sehen, daß hier von dem pflichtmäßigen Richter der Obrigkeit gar keine Rede ist. Und was sollte denn in dieser großartigen Überschau über den sittlichen Zustand der Menschheit

ein so kleinlicher Gesichtspunkt? Die meisten Neueren antworten: Zu den Juden. Denn so paßt es am besten in ihr Schema: 1. Heiden, 2. Juden. Allein dazu stimmt nicht a) der Ausdruck  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \kappa\rho$ . B. 1; b) der Hinweis, daß zwischen Juden und Griechen kein Unterschied sein wird hinsichtlich der Zornverfallenheit, wenn ihre Werke mit dem Willen Gottes nicht im Einklange stehen (B. 6 ff.); c) die Hervorhebung der Tatsache, daß auch Heiden das  $\kappa\rhoίνειν$  üben (B. 14 ff.); d) der Umstand, daß erst von B. 17 an die Rede sich ausdrücklich an die Juden wendet; denn daß Paulus sich vorsichtig an die heikle Aufgabe, die Juden von ihrer Zornverfallenheit zu überzeugen, gemacht habe, und daß er deshalb seinen Gedanken vorerst in abstrakter Form ausgedrückt habe, um ihn später ganz zu enthüllen (G.), ist schwer glaublich. Jenes Schema ist aber auch gar nicht das des Apostels, sondern er disponiert: 1. die, welche die Erkenntnis der Wahrheit durch eigene Schuld verloren haben; 2. die, welche die Wahrheit zwar kennen, aber nicht tun; und daß unter diese zweite Kategorie auch viele Heiden fallen, bezeugt B. 14 ff. ausdrücklich. Der Ausdruck  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \kappa\rhoίνων$  begreift also in sich alle, die noch sittliches Urtheil haben und üben. Und da unter ihnen die Juden eine bevorzugte Stellung einnehmen, so wendet er sich von B. 17 ab direkt an sie.

B. 6.  $\delta\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota \kappa\tau\epsilon$ . Dieser Grundsatz ist schlechthin unvereinbar mit der weitverbreiteten Ansicht, daß nach der paulinischen Rechtfertigungslehre die Rechtsordnung des Gesetzes ( $\tau\acute{o} \delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \nu\acute{o}\mu\omicron\upsilon$ ) abgeschafft sei. Denn die Stelle hypothetisch zu fassen: „So würde Gott handeln, wenn nicht Christus dazwischen getreten wäre“ (Mel., Th. u. a.), ist angesichts des klaren Wortlautes unmöglich; und wenn Cremer den „Glauben“ zu dem „Wert“ stempeln will, das beim jüngsten Gericht den Ausschlag geben werde, so ist das ein dialektisches Kunststück. Manche finden deshalb hier einen unauflösliehen Widerspruch (Fr.), sei es nun, daß sie ihn dem Apostel selbst

zur Last legen und meinen, daß hier ein unüberwundener Rest jüdischer Dogmatik zum Vorschein komme (Pfleiderer), sei es, daß sie annehmen, Paulus führe hier einen Pharisäer als redend ein (Ritschl). Etliche wollen sogar im Lichte dieser und ähnlicher (z. B. Matth. 25, 31 ff.; 2. Kor. 5, 10; Gal. 5, 7 ff.) Stellen in der ganzen Rechtfertigungslehre weiter nichts erblicken als eine theoretische Abstraktion (Baur) oder eine Abweichung von der allgemeinen moralischen Weltordnung (Reiche). Und dabei liegt die Wahrheit doch so klar auf der Hand: Für die Rechtfertigung tragen die Werke nichts aus, sondern sie geschieht allein durch den Glauben; für den Gerechtfertigten aber gilt dieselbe Rechtsnorm, die im Gesetz festgestellt ist für alle Menschen, und nach ihr wird er am jüngsten Tage gleich allen Übrigen gerichtet werden. Unser Glaube würde ganz wertlos sein, wenn er uns nicht in einen Stand guter Werke versetzte. Aber das tut er eben, indem er uns einerseits von der Knechtschaft der Sünde und des Buchstabens frei macht und andererseits den Geist Christi als eine lebendige Norm in unser Herz hineinbringt.

B. 12. *ἀνόμως* wird allgemein gedeutet: „ohne ein Gesetz zu haben“ (*νόμον μὴ ἔχοντες*), und dementsprechend *ἐν νόμῳ* „im Besitze eines Gesetzes“, und es wird hinzugefügt, daß nur Israel ein solches Gesetz gehabt habe. Allein diese Deutung ist unhaltbar aus zwei Gründen: Erstens würde dann die Begründung in B. 13 recht schief sein. Denn für den Begriff des „Besitzens“ würde der sich keineswegs damit deckende Begriff des *ἀκροᾶσθαι* substituiert. Und wenn beim Gericht alle Menschen darauf angesehen werden, ob sie das Gesetz gehalten haben (ob sie *ποιηταὶ νόμου* gewesen sind) oder nicht, so würde das allerdings eine schreiende Ungerechtigkeit involvieren gegen die, welche das Gesetz gar nicht gehabt haben. Was soll man sich überhaupt unter einem *ἀνόμως ἀπόλλυσθαι* vorstellen, wenn doch das Gesetz die Norm ist, nach der alle ohne Ausnahme gerichtet werden? Zweitens wird in B. 14 f. ausdrücklich hervorgehoben,

daß auch die Heiden, wenn schon sie das geschriebene Gesetz nicht haben, keineswegs *ἄνομοι* sind, es wenigstens nicht zu sein brauchen. Nein, alle Menschen haben das Gesetz, sei es nun *γραπτόν*, sei es *ἀγράφως ἐν ταῖς καρδίαις*. Nur darauf kommt es an, ob sie sich selbst innerhalb oder außerhalb des Gesetzes stellen, d. h. ob sie es anerkennen, indem sie darauf hören (*ἀκροαταί*), oder nicht. Im ersteren Falle sündigen sie *ἐν νόμῳ*, im zweiten *ἀνόμως*. Wer in einem zivilisierten Staate lebt, steht unter seinen Gesetzen. Es wäre nun ja möglich, daß er den Versuch machte, sich von diesen Gesetzen zu emanzipieren, indem er sich etwa auf eine abgelegene Insel zurückzöge, wohin der Arm des Gesetzes nicht reicht. Ob er indes da die nötigen Lebensbedingungen finden wird, ist fraglich. In der ganzen Welt aber gibt es keinen Punkt, wohin der Arm des Göttlichen Gesetzes nicht reichte. Wer den Versuch macht, sich davon zu emanzipieren, indem er nach seinen eigenen Herzensgelüsten gegen den Willen Gottes lebt, wird dabei elend umkommen. Mit dem *ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται* will also Paulus nicht sagen, daß sie ohne Zutun des Gesetzes zugrunde gehen werden, sondern eben deshalb, weil sie sich von ihm emanzipieren. Wer dagegen die Gesetze des Staates anerkennt, und sich trotzdem dagegen versündigt, wird durch diese Gesetze gerichtet werden. Denn (B. 13) nicht auf die Anerkennung kommt es an, sondern auf das Halten.

B. 14. *γάρ*. Was soll begründet werden? Etwa der Satz 12<sup>a</sup>, daß die Heiden *ἀνόμως ἀπολοῦνται* (C., Flatt u. a.)? Aber die Parenthefierung von 12<sup>b</sup> und 13 wäre sehr willkürlich, und von der Verdammung der Heiden ist im folgenden nicht die Rede. Oder 13<sup>b</sup> in dem Sinne, daß auch Heiden gerechtfertigt werden können, sei es nun, daß man supponiert, Gott werde bei den Heiden, wenn sie nur eine relative Gerechtigkeit erlangt hätten, ein Auge zudrücken (Th.), sei es, daß man meint, solche Heiden, die das Gesetz teilweise beobachteten, würden dann

auch schon zum Glauben kommen (Lange, Schaff)? Aber die letztere Annahme ist aus den Fingern gezogen, die erstere sogar bedenklich. Oder soll begründet werden, daß nicht das Hören, sondern das Beobachten des Gesetzes Grund der Rechtfertigung sei; denn sonst könnten die Heiden geltend machen, daß sie das Gesetz auch kennen? So Phil., H., G., W. und die meisten Neueren. Allein die Beweisführung des Apostels läuft nur darauf hinaus, daß die Heiden das Gesetz, d. h. die dem geschriebenen Gesetz zugrunde liegende Göttliche Rechtsordnung wirklich kennen, nicht darauf, daß sie trotz ihres Wissens nicht darnach tun. Es soll also begründet werden, wieso die in B. 13 aufgestellte Maxime, daß beim Endgerichte nur das Tun des Gesetzes den Ausschlag geben wird, auch auf die Heiden Anwendung finden kann (Chrys., de B., M.).

B. 15. τὸ ἔργον τοῦ νόμου interpretieren viele Ältere als „das Geschäft (oder die Funktion) des Gesetzes“, worunter sein Gebieten und Verbieten, Mahnen und Drohen zu verstehen wäre. Oder sollte B., wenn er sagt: *lex ipsa cum sua activitate opponitur literae, quae est accidens*, meinen, daß mit τὸ ἔργον τ. ν. das Substantielle des Gesetzes im Gegensatz zur Form bezeichnet sei? Das wäre in der Tat ein sehr beachtenswerter Gedanke. Aber besser wird es wohl mit den meisten Neueren kollektivisch = τὰ ἔργα gefaßt als das dem Gesetz entsprechende Handeln, das dem Herzen als Ideal eingeprägt ist. Der Singular zeigt an, daß das Gesetz, richtig verstanden, nicht auf einzelne gute Werke abzielt, sondern auf das Gute, die sittliche Vollkommenheit.

συμμαρτυροῦσης κτε. Daß συμμαρτυρεῖν bedeutet: „zugleich mit jemand zeugen“, scheint neuerdings allgemein zugestanden zu sein (Holst., H., W., G. u. a.), nachdem noch Th. aus inneren Gründen, die aber nicht stichhaltig sind, sich dagegen gesträubt hatte. Wer ist aber der Zeugende, wer der Mitzeugende, und an wen ergeht das Zeugnis? Nach G. ist das

primäre Zeugnis das des Herzens, zu dem als zweites das des Gewissens hinzukommt; und das Zeugnis ergeht an die Heiden selbst. Aber was soll denn das Herz in diesem Falle anders sein als das Gewissen? Das Gewissen ist doch die Kammer des Herzens, in die Gott Seinen Willen hineingeschrieben hat. Und wenn wirklich die *λογισμοὶ κατηγοροῦντες κτε.* die Gedanken wären, die sich untereinander anklagten oder entschuldigten, wäre das dann nicht ebenfalls die Äußerung des Gewissens? Die Dreiheit von Zeugen schrumpft also, bei Licht besehen, auf eine Einheit zusammen. G. ist auf diese wunderliche Erklärung gebracht durch das Vorurteil, P. wolle beweisen, daß die Heiden das Gesetz ebenso hörten wie die Juden. Darum soll erst das Herz (der sittliche Instinkt) sich vernehmbar machen; dann tritt das Gewissen als Ankläger oder Verteidiger auf; dann kommen die *λογισμοὶ* als Zeugen für oder wider und machen das Innere des Menschen zu einem lärmenden Tribunal. P. dagegen behauptet hier offenbar, daß die Heiden das Gesetz kennen, obgleich sie es nicht so hören wie die Juden. — Die *μεταξὺ ἀλλήλων λογισμοὶ* können nicht die Gedanken sein, die sich untereinander anklagen oder entschuldigen, nicht nur weil sie dann keine neue Instanz neben dem Gewissen bilden würden (es wäre ja nur eine Exposition des Gewissensprozesses), sondern auch weil damit ein Schwanken des Gewissensurteils konstatiert wurde, das mehr dazu angetan wäre, das Vorhandensein einer objektiven Norm im Menschen zweifelhaft zu machen, als es zu beweisen (W.), worauf es doch hier ankommt. — Die Stelle besagt also: Auch die Heiden haben das Sittengesetz in ihrem Herzen. Das beweist die Tatsache, daß sie je zuweilen danach handeln. Dafür zeugt ferner ihr Gewissen, nämlich die nicht wegzuleugnende Tatsache, daß sie ein Gewissen haben. Endlich zeugen dafür die Urteile teils anklagender, teils auch entschuldigender Art, die sie im Verkehr miteinander über die sittliche Qualität der Handlungen ihrer Mitmenschen fällen. Dieses dreifache Zeugnis ergeht an

alle, die es hören wollen, auch an die Heiden selbst; zunächst aber ist es natürlich für die Leser dieses Briefes bestimmt.

B. 16. ἐν ἡμέρᾳ ὅτε κτε. wollen Lachmann, M., G. unter Parenthesierung von 14 und 15 an den Schluß von B. 13 anknüpfen. Allein Parenthesen ohne zwingenden Grund anzunehmen hat immer etwas Mißliches. Mit demselben Rechte könnte man die Parenthese schon mit B. 13 beginnen lassen (so Beza, Grot., Griesbach) oder mit B. 10 (W.) oder gar mit B. 6 (Ew.). Dazu kommt, daß dann nicht abzusehen wäre, weshalb gerade „der Tag“ des Gerichts so emphatisch hervorgehoben, oder weshalb auf τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων hingewiesen wäre; denn der Gegensatz zu den äußeren, zerimoniellen Werken der Juden (G.) ist doch lediglich eingetragen. Knüpft man aber, wie es das allein natürliche ist, direkt an B. 15 an, so darf man ἐν ἡμέρᾳ nicht zu ἐνδείκνυνται ziehen wie G., der hier an das Selbstgericht denkt, das bei den Heiden stattfindet an jedem Tage, wo ihnen das Evangelium gepredigt wird, da ja Befehrungen ohne vorangegangene Selbstgerichte unmöglich seien. (Ähnlich Lange. Sie akzentuieren folgerichtig κρίνει statt κρίνει.) Aber wie fremdartig wäre ein solcher Gedanke in diesem Zusammenhange, der von der Zornverfallenheit der Menschen handelt. Auch läßt, wie W. richtig bemerkt, die solenne, in dem fast stereotypen Tone gehaltene Ausdrucksweise ohne Zwang gar keine andere Deutung zu als aufs Endgericht. B. und Dsh., die ebenso konstruieren, fassen deshalb ἐνδείκνυνται futurisch. Aber am jüngsten Tage bedarf es keines solchen Beweises mehr. — Es bleibt also nur übrig, ἐν ἡμέρᾳ ὅτε zu συμμαρτυροῦσης zu ziehen; nur darf man dann nicht interpretieren, als ob εἰς ἡμέραν dastände (G.) oder ἕως τῆς ἡμέρας bezw. καὶ τοῦτο μάλιστα ἐν ἡμέρᾳ (Th., Phil., v. Heng.), sondern einfach: „an dem Tage, wo usw.“ Da nun das Mitzeugen des Gewissens und der Urteile nach B. 15 schon etwas Gegenwärtiges ist, so kann man entweder annehmen, daß B. durch den Zusatz



ἐν ἡμέρᾳ ὅτε betonen wollte, daß dies Zeugnis erst in der Zukunft recht offenbar werden wird (Rück., de W., W. u. a.), oder daß er sich dieses Zeugnis als etwas zeitlos Wesenhaftes vorgestellt habe (Holst.), so daß in diesen Stimmen gleichsam die Ewigkeit schon in unser Erdenleben hereinklingt. Beides schließt sich übrigens gegenseitig nicht aus. — Ein gewisser Hiatus bleibt allerdings zwischen B. 15 und 16 bestehen. Es scheint, als ob B. ursprünglich den Satz mit dem Worte ἀπολογουμένων beschließen wollte, und daß es ihm erst bei der Berufung auf das Zeugnis des Gewissens und der λογισμοί auf die Seele fiel, daß mancher Leser ihm vielleicht entgegenhalten würde: Wo ist denn dies Zeugnis? Wir vernehmen nichts davon. Darum machte er den Zusatz: Freilich ist jetzt noch nicht viel davon zu vernehmen; aber es ist da; das wird der jüngste Tag ausweisen. — Auch manche Abschreiber haben den Hiatus gefühlt. Das zeigt sich im Schwanken der Lesarten. B liest: ἐν ἧ ἡμέρᾳ, A: ἐν ἡμέρᾳ ἧ.

κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Er will damit keinen Unterschied zwischen „seinem“ Evangelium und dem der übrigen Apostel oder der jüdischen Irrlehrer statuieren, sondern nur hervorheben, daß das Endgericht durch Christum einen wesentlichen Bestandteil des von ihm gepredigten Evangeliums bildet. Doch hätte er das μου nicht hinzufügen können, wenn er nicht hätte voraussetzen dürfen, daß gerade auch seine Predigt schon bis nach Rom gedrungen wäre. Er selbst hat ihnen also indirekt schon diese Wahrheit bezeugt.

B. 22. ἱεροσυλεῖς wird meist wegen des Gegensatzes zu ὁ βδελυσσόμενος τὰ εἰδωλα auf die Beraubung von Götzentempeln bezogen (de W., Th., Phil., B., W., G.), die ja gewiß vorgekommen sein mag, wenn auch die Berufung auf Act. 19, 37 sehr problematisch ist. Aber die Stellung dieses Punktes an das Ende der Aufzählung läßt doch darauf schließen, daß das ἱεροσυλεῖν den Gipfel der Bosheit darstellen soll. Und daß die

Beraubung von heidnischen Tempeln den Eindruck eines so entsetzlichen Verbrechens auf ein jüdisches Gemüt hätte machen sollen, will uns nicht einleuchten. Das war ein gewöhnlicher Diebstahl, schlimmsten Falls ein Einbruchdiebstahl, im Kriege sogar nicht einmal etwas Unfittliches. Der schneidende Kontrast zwischen Theorie und Praxis, der hier statuiert wird, kann nur darin liegen, daß sie sich an etwas vergriffen, was ihnen selbst als heilig galt. Wenn freilich L., C., B. u. a. unter *ιεροσυλειν* die profanatio Divinae majestatis im allgemeinen verstehen, so ist das eine unstatthafte Verwässerung des Ausdrucks. Man muß es vielmehr, dem durchgängigen Gebrauch von *ιεροσυλειν* entsprechend, auf die Beraubung des jüdischen Tempels beziehen (Reiche, v. Heng., Sw., H.). Sie verabscheuen die Gözenbilder, weil das bloße Vorhandensein solcher Fragen, die doch mehr Produkt des Unverständes als der Bosheit sind, sie eine unerträgliche Profanation des wahren Gottes zu sein dünkt; und dabei erfrehen sie sich selbst, Ihm durch Beraubung Seines Heiligtums ins Angesicht zu schlagen.

B. 29. Die *περιτομή καρδίας* wird allgemein von der wahren inneren Reinigung, von der Absonderung alles Unfittlichen aus dem inneren Leben gedeutet. Allein die ursprüngliche Bedeutung der Beschneidung ist doch nur die eines Symbols der Zugehörigkeit zum Gottesvolke. Und wenn im Alten Testament von der Beschneidung des Herzens geredet wird (Deut. 10, 16; 30, 6; Jes. 4, 4), so hat es den Sinn, daß mit der Hingabe an Gott Ernst gemacht werden soll. Philo's Angabe, die Beschneidung sei ein Symbol der *ἐκτομή ἡδονῶν*, hat in der Schrift keinen Anhalt. Hier an unserer Stelle vollends handelt es sich nur um die Feststellung, wer zum wahren Gottesvolk gehört. Das zeigt auch der Zusatz: *ὅς ὁ ἔπαινος κτε.*, womit offenbar auf die etymologische Bedeutung des Namens *Ἰουδαῖος* angespielt wird: *יְהוָה יְהוּדָה יְהוָה יְהוּדָה* Gen. 49, 8. Es ist ein Ruhmestitel, ein Jude zu sein; aber wahrhaft wertvoll

wird der Ruhm erst, wenn er nicht von Menschen, sondern von Gott kommt. Von einem Lobe beim Endgericht (*δικαιοῦσθαι*) ist also hier nicht die Rede.

### Kapitel 3.

B. 2. *πρῶτον μὲν*. Manche Ausleger (von den neueren noch H. und G.) stoßen sich daran, daß B. von einer ursprünglich beabsichtigten weiteren Aufzählung abgelenkt sein soll, weil sich darin ein Mangel an logischem Sinn verraten würde, und sie übersetzen deshalb: *praecipue*, vor allem. Indes ist doch jener Einwand sehr schwach, da sich B. bei der Darlegung des ersten Punktes sehr wohl bewußt werden konnte, daß er für seinen Zweck ausreiche. Die nächstliegende Bedeutung von *πρῶτον* ist jedenfalls: *erstens*; und wenn auch zugegeben werden muß, daß es unter Umständen „vor allem“ bedeuten kann, so muß das aus dem Zusammenhange hervorgehen, was hier keineswegs der Fall ist, zumal wegen des beigefügten *μὲν*, das auf eine (beabsichtigte) Fortführung der Aufzählung schließen läßt. Denn wenn G. hier in *μὲν* den Sinn hineinlegt „dabei bleibt es“ (weil es von *μένειν* abgeleitet sei), so ist das eine Spielerei.

*τὰ λόγια τοῦ Θεοῦ* könnte auch ganz allgemein „die Offenbarungen Gottes“ bezeichnen. Da aber in B. 3 ausdrücklich die Treue Gottes diesen *λόγια* gegenüber gerühmt wird, so können nur Verheißungsworte damit gemeint sein, was G. vergebens bestreitet.

B. 3. *ἠπίστησαν*. Daß dies Wort auch im Neuen Testament in der Bedeutung „untreu sein“ vorkommt, kann angesichts 2. Tim. 2, 13 nicht geleugnet werden. Hier empfiehlt sich diese Fassung nicht nur wegen des offensichtlichen Gegensatzes zu *ἐπιστεύθησαν* und *πίστις Θεοῦ*, sondern auch deshalb, weil es sich um ein Verhalten den anvertrauten *λόγια* gegenüber handelt.

Da nun sämtliche Verheißungen mit dem Bunde zusammenhängen und in ihm wurzeln, so ist unter dem ἀπιστεῖν die Untreue gegen die Bundespflichten zu verstehen (C., Beza, de W., W. u. a.). Allerdings kann man auch den Unglauben mit einbegreifen, aber nur sofern er auch eine Art der Untreue darstellt. Die, welche die Bedeutung „nicht glauben“ annehmen, denken dabei an den Unglauben der Juden hinsichtlich der Heilsbotschaft (L., Th., Olsh., B., Holst., G.). Aber da im Neuen Bunde jeder Vorzug des Judentums eo ipso erloschen ist (3, 27 ff.), so kann hier nur an ihr Verhalten zur Zeit des Alten Bundes gedacht werden.

B. 4. γινέσθω δέ bildet die Antithese zu μὴ γένοιτο: „Das möge nicht werden! Was vielmehr werden soll, ist dies: Gott wahrhaftig, und alle Menschen Lügner“; so daß hinter γινέσθω δέ eine Ergänzung zu machen ist, etwa: „Es werde vielmehr folgender Tatbestand: Gott usw.“ Denn wenn man ὁ Θεός als Subjekt von γινέσθω fassen wollte, müßte man letzteres doch in der Bedeutung von „sich erweisen, sein“ nehmen, was nicht unbedenklich ist. Denn daß Gott wahrhaftig „werden“ sollte, ist für uns ein unvollziehbarer Gedanke, mag man nun erklären, daß die Wahrhaftigkeit Gottes sich in der Erfüllung Seiner Verheißungen erst realisiere (W.), oder, daß sie wird durch die Verheißungen, die sie hervorbringt (G.). — Der Gegensatz ἀληθής — ψευσταί korrespondiert offenbar dem πίστις — ἀπιστία in B. 4. Wenn B. hier die ἀπιστοὶ als ψευσταί bezeichnet, so mag er dazu durch eine Reminiscenz an Ps. 116, 11 veranlaßt sein. Immerhin müssen sich die beiden Begriffe wenigstens einigermaßen decken, und das ist kaum möglich, wenn man die ἀπιστία als „Unglaube“ nimmt, es sei denn, daß man in dem Unglauben eine bewußte Auflehnung gegen die Wahrheit sehen wollte, während er in der Regel doch nur aus Unverstand hervorgeht, wie speziell betreffs der Juden in Kap. 10 konstatiert wird. Ein ψευστής in dem hier gebrauchten weiteren Sinne ist ein Mensch, der nicht in der

Wahrheit steht; und ein bedeutsames Stück der Wahrheit ist die Pflicht. Wer mit Gott im Bunde zu stehen vorgibt, und dabei die Bundespflichten nicht erfüllt, ist ein Lügner. Insofern korrespondieren die Ausdrücke in den beiden Versen. Im letzten Grunde geht freilich alle Gottlosigkeit auf eine böswillige Unterdrückung der Wahrheit zurück (*κατέχουσι τὴν ἀλήθειαν* 1, 18; *ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ* 2, 8; auch der Mangel an *ἐπίγνωσις* entspringt aus dem *ἀπειθεῖν καὶ ἀντιλέγειν* 10, 21), und darin liegt die Berechtigung, die Sünder im allgemeinen als Lügner zu bezeichnen.

*ὅπως ἂν δικαιωθῆς κτε.* Das ist die Göttliche Teleologie bei der Zulassung der menschlichen Sünde: Seine Gerechtigkeit soll desto heller ins Licht treten. Würde Er auf unsere Untreue Seinerseits mit Untreue oder auch auf unsere Treue Seinerseits mit Treue antworten, so würden wir Ihn für unseresgleichen halten und mit einem Schein des Rechts Sein Verhalten kritisieren können. Wenn Er aber trotz unserer Untreue treu bleibt, so muß uns der unendliche Abstand zwischen Ihm und uns zum Bewußtsein kommen. Jeder Versuch, an Seinen Worten zu kritteln und zu deuteln, fällt glatt zu Boden (*δικαιοῦται ἐν τοῖς λόγοις Αὐτοῦ*), und jeder Vorwurf gegen Sein Walten muß verstummen (*νικᾷ ἐν τῷ κρίνεσθαι Αὐτόν*). Ob man mit Th. die *λόγοι* auf die Richtersprüche Gottes beziehen und interpretieren darf: „Du wirst als gerecht erkannt werden, wenn Du richtest, und obsiegen, wenn Du gerichtet wirst“, ist sehr zweifelhaft. Näher liegt es jedenfalls, in *λόγοι* eine absichtsvolle Anspielung auf *λόγια* B. 2 zu sehen. Eher könnte man schon mit Beza, B., Gw., H., M. das *κρίνεσθαι*, der Originalstelle Ps. 51, 6 entsprechend, medial nehmen und auf die richterlichen Akte Gottes beziehen, wenn nicht in B. 7 das entschieden passivische *κρίνομαι* stände. Auch spricht der ganze Kontext dafür, daß das Verhalten Gottes geprüft werden soll. — G. hat sich durch höchst pretiöse Reflexionen über die Originalstelle irre führen lassen, so daß er

den Sinn gänzlich verfehlt. Nach ihm soll das Zitat besagen: „Auf daß Du als gerecht erkannt werdest entweder wegen der von Dir gegebenen Warnungen oder in den Strafurteilen, welche Du fällen wirst“, und das *κρίνεσθαι* soll zwar medial sein, aber doch die passivische Bedeutung haben: „einen Prozeß haben“ (was freilich mit seiner Übersetzung nicht stimmt).

B. 6. *πῶς κρίνει ὁ Θεὸς τὸν κόσμον*. Der Nachdruck in diesem Satze liegt nicht auf *κρίνει* oder auf *πῶς*, sondern auf *τὸν κόσμον*. Es wird also nicht gefragt, wie Gott überhaupt die Welt richten könne, wenn Er nicht in Seiner Zornverhängung gerecht wäre (B.); auch nicht, mit welchem Rechte Er die Welt richten könne, wenn Er den Grundsatz gelten ließe, daß eine Sünde, die einen guten Erfolg habe, straflos bleiben müsse, weil dann jeder Sünder sagen könnte: Meine Sünde hat doch auch zu etwas Gutem geführt (Nish., G., Holst.); sondern wie Gott, wenn Er das Böse, was zu Seiner Verherrlichung ausgeschlagen ist, straflos ließe, die Welt richten könne. Das Problem ist eben, ob es nicht ungerecht von Gott sei, wenn Er die Untreue der Juden, die doch zu Seiner Verherrlichung gedient hat, bestrafen würde. (Der Einwand, daß auch die Heiden ähnliche Gründe zur Entschuldigung ihrer Sünden geltend machen könnten, ist sehr weit hergeholt und kann füglich unberücksichtigt bleiben, da es sich hier nur darum handelt, ein Vorurteil der Juden, die bei den Heiden sicherlich keine derartigen Entschuldigungsgründe anerkannt haben würden, ad absurdum zu führen.) „Stellt euch doch einmal vor, ruft B. den Juden zu, daß Gott eure Sünden um des für Ihn angenehmen Erfolges willen unbeftraft lassen würde; könnte Er dann dieselbe Sünde bei den Heiden bestrafen? Wäre das nicht partiisch? Oder meint ihr etwa, daß Er einen verschiedenen Maßstab an die Juden und an die Heiden anlegen werde? Wäre das nicht widersinnig, mit der Idee des Weltgerichtes unvereinbar? Gerade im Hinblick darauf, daß Gott die Allgemeinheit richten wird,

muß es auch doch klar werden, daß Seine Gerechtigkeit die Bestrafung jeder Sünde ohne Rücksicht auf den Erfolg erfordert.“ τὸν κόσμον ist also keineswegs bedeutungslos; es bedeutet auch nicht etwa bloß die Heidenwelt, sondern die ganze Menschheit. — Nach M. argumentiert B. so: „Da die Sünde der Menschen ein für Gott angenehmes Resultat hat, so müßte man annehmen, daß Er keine Reigung verspüren könnte, sie zu bestrafen. Nun wissen wir aber, daß Er die Welt doch richten wird. Da drängt sich doch der Schluß auf, daß Er gerecht sein muß. Denn was könnte Ihn sonst zur Bestrafung der Sünde antreiben?“ Das ist aber nur eine geistvolle Spielerei, die den Kern der Sache gar nicht trifft. Denn das Problem ist nicht, ob Gott gerecht ist; sondern wie es sich mit Seiner Gerechtigkeit verträgt, daß Er die Untreue der Juden bestraft.

B. 7. Für das Verständnis des Folgenden ist es von Wichtigkeit, ob man der Lesart von NA εἰ δέ oder der der übrigen Majj. εἰ γὰρ folgt. In letzterem Falle würde B. 7 entweder eine Erläuterung von 6<sup>b</sup> sein (Reiche, Olsh., Holst., G.) oder eine Begründung der entrüsteten Abweisung des Gedankens, als ob Gott ungerecht wäre (B., W.). Denn die Worte über B. 6 hinweg an B. 5 anzuknüpfen (G., Beza, Grot., Th., Phil.) ist eine durch nichts zu rechtfertigende Willkür. Als Erläuterung von 6<sup>b</sup> gefaßt würde B. 7 besagen: „Da könnte ja jeder Sünder vor Gott hintreten und sagen: Ich habe durch meine Sünde auch zu Deiner Verherrlichung beigetragen. Und er müßte daraufhin freigesprochen werden.“ Also mit ἐγώ wird irgend ein beliebiger Sünder, der in diesem Falle noch dazu ein Heide sein müßte, redend eingeführt. Das ist schwer glaublich. Und die in ἐπερίσσευσεν liegende Steigerung ginge dabei ganz verloren. — Als Begründung der entrüsteten Abweisung dagegen gefaßt besagt er: „Der Gedanke, daß es ungerecht sei, wenn Gott über eine Sünde, die zu Seinem Vorteil gereicht, Zorn verhängt, ist weit abzuweisen, weil Er dann nicht die Welt

richten könnte. Denn gesetzt, mein Evangelium wäre wirklich eine Lüge, diene aber zur Verherrlichung Seiner Wahrhaftigkeit, so müßte ich ja dann auch straffrei sein; und das werdet ihr doch gewiß nicht gelten lassen.“ Diese Begründung erscheint uns recht schwach und gewunden. Denn seine Gegner hätten ihm dann erwidern können: „Dein Beispiel gehört gar nicht hierher; denn du bist ein Renegat. Nur für die Juden gilt das Privileg, daß ihre Sünden zur Verherrlichung Gottes dienen und darum straflos bleiben.“ Auch müßte man dann zu *κρίνομαι* ergänzen „von Gott“ statt „von euch“, was der Sachlage nicht entspricht (s. unten). Deshalb dürfte die Lesart *εἰ δέ* den Vorzug verdienen. Dann würde in V. 7 die Ungereimtheit des Gedankens, als ob der über die Untreue Israels Zorn verhängende Gott ungerecht wäre, von einer anderen Seite beleuchtet. Nicht nur nämlich würde Gott, wie in V. 6 hervorgehoben war, die Welt nicht richten können, wenn Er Israels Untreue unbestraft ließe; sondern es würde andererseits bei uns auch eine schreckliche sittliche Vermilderung einreißen. Zunächst hinsichtlich des Urteils V. 7. „Nehmt z. B. meine Person. Mein Evangelium ist in euren Augen eine verdammenswerte Lüge. Aber wenn ich dadurch mehr zur Verherrlichung der Wahrhaftigkeit Gottes beitrage als ihr mit eurer Gesetzesreligion, kann ich dann noch getadelt werden?“ Sodann auch hinsichtlich der Praxis V. 8. Denn dann würden wir zu dem verwerflichen Grundsatz kommen: „Lasset uns Böses tun, damit Gutes daraus entstehe.“ Diese Auffassung empfiehlt sich um so mehr, weil V. 8, der offenbar von dieser Gefahr der sittlichen Vermilderung redet, mit *καί* an V. 7 angeknüpft ist, wodurch angedeutet wird, daß er die Fortspinnung eines begonnenen Gedankens ist. — Daß P. mit *ἐγώ* seine eigene Person meint, ist so selbstverständlich, daß eine andere Deutung erst mit triftigen Gründen plausibel gemacht werden müßte, die aber nicht vorhanden sind. Dies zugegeben kann τὸ ἐμὸν ψεῦσμα nur auf seine Verkündigung des Evangeliums



bezogen werden. Daß er B. 7 in der ersten Person Sing., B. 8 dagegen in der ersten Person Plur. redet, hat seinen Grund darin, daß bei der Verkündigung des Evangeliums er allein in Betracht kam; denn ihm speziell wurde der Vorwurf des *ψεύσμα* seitens der Juden und Judaisten gemacht; die Verleumdung wegen angeblicher Sittenlosigkeit dagegen galt seinen Anhängern ebensowohl als ihm. — *κρίνομαι* sc. von den Juden und Judaisten. Man würde zwar zunächst mit Rücksicht auf das *κρινεῖ* B. 6 geneigt sein, auch hier an das Urteil Gottes zu denken. Allein hätte er dann schreiben können: *τί ἔτι κρίνομαι*; das *ἔτι*, man mag es übersetzen, wie man will, setzt doch ein schon tatsächlich über ihn ergehendes Urteil voraus, dessen Urheber natürlich nicht Gott sein kann, sondern nur seine Gegner. Allerdings gaben diese Leute vor, ihr Verdammungsurteil im Namen Gottes zu fällen und insofern ist *κρίνομαι* dem *κρινεῖ* parallel.

B. 8. *ὧν τὸ κρίμα κτε.* Das *ὧν* auf die Verleumder zu beziehen (Th., H., G.), erscheint unpassend und nicht dem demütigen Sinn des Apostels entsprechend. Es sind vielmehr die Vertreter des schändlichen Grundsatzes *ποιήσωμεν τὰ κακά κτε.* damit gemeint. So bildet diese Sentenz einen wirkungsvollen Abschluß des Abschnittes B. 5—8, weil unter das darin angekündigte Gericht alle die fallen, welche im Vertrauen darauf, daß der Zweck die Mittel heiligt, sündigen.

B. 9. In der Auslegung dieser Stelle herrscht ein heilloser Wirrwarr. Zwar ist die falsche Konstruktion: *τί οὖν προεχόμεθα*; als ob *τί* das Objekt von *προεχόμεθα* wäre, jetzt allgemein aufgegeben, weil dann die Antwort lauten müßte: *οὐδὲν πάντως*, nicht *οὐ πάντως*. Auch über die Lesart herrscht kaum noch Meinungsverschiedenheit. Alle neueren Ausleger lesen: „*τί οὖν; προεχόμεθα; οὐ πάντως.*“ Die Variante *προεχόμεθα* bei A und L wird als Schreibfehler, und das *προκατέχομεν περισσόν* bei D und G, das die Weglassung von *οὐ πάντως*

im Gefolge hat, wird als Glossem angesehen. Es handelt sich bei dem Streit der Ausleger vielmehr um die Bedeutung von *προέχουσαι* und von *οὐ πάντως* und um die Auffassung des Zusammenhanges. Was zunächst *προέχουσαι* anlangt, so bedeutet *προέχειν* gewöhnlich „etwas voraushaben, übertreffen, hervorragen“; es kann aber auch bedeuten „vorhalten“, wovon das Medium ist „sich (etwas zum Schutze) vorhalten“ oder in übertragener Bedeutung „einen Vorwand gebrauchen“. Dagegen beruht die von G. angenommene Bedeutung des Aktivums „sich zum Schutz vorn hinstellen“ und des Passivums „geschützt werden“ auf freier Phantasie. Auch die Bedeutung „etwas vorziehen“, die Reiche und Olsh. hier annehmen, ist nicht nachweisbar. Die Annahme, daß das mediale *προέχουσαι* hier die Bedeutung des intransitiven *προέχειν* habe, ist unbedenklich, da in der späteren Gräcität sehr häufig Vertauschungen der aktiven Form mit der medialen bei den Intransitiven vorkommen, wenn wir auch speziell für *προέχειν* sonst kein Beispiel haben. Man könnte dann dem Medium gerecht werden, indem man übersetzt: „Haben wir für uns etwas voraus?“ d. h. „haben wir Vorzüge, die uns persönlich zugute kommen?“ Sogar das Passivum „übertroffen werden“ kommt von dem intransitiven *προέχειν* vor. — *οὐ πάντως* heißt im klassischen Griechisch „nicht gänzlich“, *πάντως οὐ* dagegen „ganz und gar nicht“. Da B. sonst beide Bedeutungen ganz korrekt unterscheidet (1. Kor. 5, 10; 16, 12), so ist es sehr mißlich, von diesem Sprachgebrauch ohne zwingenden Grund abzugehen. Ob ein solcher vorliegt, werden wir hernach zu untersuchen haben. — Der Zusammenhang wird von etlichen so konstruiert, daß sie B. 9 an den unmittelbar vorhergehenden Relativsatz *ὧν τὸ κρῖμα ἐνδικόν ἐστιν* anknüpfen und den Apostel fragen lassen: „Wie nun? Werden wir (etwa sogar) übertroffen?“ d. h. kommen wir vielleicht den Heiden gegenüber sogar ins Hintertreffen? (Wetstein, Michaelis u. a.) Aber zu solcher Frage läge gar kein Grund vor, da nirgends behauptet

ist, daß die Juden noch schlechter daran wären als die Heiden, sondern daß beide in gleicher Verdammnis sind. Noch deplazierter wäre es, diese Frage einem Heiden in den Mund zu legen (Dec., Mehring). Andere knüpfen ebenfalls an die Gerichtsandrohung an und lassen den Apostel fragen: „Wie nun? Können wir uns etwas zum Schutze vorhalten?“ d. h. „Können wir uns dagegen schützen (sc. indem wir uns die Ausflucht machen, daß wir nicht gesündigt haben)? Ganz und gar nicht“ (Ev., B., Holst., M. u. a.). Diese Auffassung hat auf den ersten Blick etwas Befriedigendes, zumal da sie so viele glänzende Vertreter hat. Indessen scheitert sie an folgenden Gründen: 1. müßte *προεχόμεθα* notwendigerweise ein Objekt bei sich haben (*προεχόμεθα τι*). G. sucht dieser Klippe zu entgehen, indem er *προεχόμεθα* passivisch faßt: „werden wir geschützt?“ oder gleich: „sind wir gesichert?“ was aber sprachlich ganz unzulässig ist; 2. ist der Sprung von „halten wir uns etwas zum Schutze vor?“ zu „können wir uns etwas vorhalten?“ sehr groß; 3. müßte dabei *οὐ πάντως* für *πάντως οὐ* genommen werden, ein Nothbehelf, der nur zu rechtfertigen wäre, nachdem alle anderen Stricke gerissen sind. Um dies Bedenken zu beseitigen, hat man vorgeschlagen, hinter *οὐ* einen Gedankenstrich zu machen und sich die einfache Negation *οὐ* als nachträglich durch *πάντως* verstärkt vorzustellen: „Nein — ganz gewiß“ oder „Nein — gewiß nicht“, oder auch das *πάντως* gewissermaßen in Anführungsstriche zu setzen: Iudaeus diceret „*πάντως*“, at Paulus, contradicit (B.); aber eins ist so gekünstelt wie das andere; 4. müßte man in den Relativsatz *ὃν τὸ κριμα ἐνδικόν ἐστιν* einen ganz falschen Sinn hineinlegen. Denn er enthält doch keineswegs eine allgemeine Gerichtsandrohung über die Sünder, sondern das *ὃν* ist zu beziehen entweder auf die *βλασφημοῦντες* oder auf die, welche dem Grundsatz huldigen *ποιήσωμεν τὰ κακὰ κτε*. Da wäre es doch in der That nicht schwer, sein Gewissen dieser Gerichtsandrohung gegenüber zu beruhigen. Denn die meisten würden doch wohl

mit Zug und Recht sagen können: „Nein, Verleumder sind wir nicht, und Jesuiten auch nicht; folglich sind wir sicher.“ Gerade dieser letzte Grund macht es evident, daß eine Anknüpfung an den unmittelbar vorhergehenden Relativsatz unmöglich ist. — Der ganze Abschnitt B. 5—8 stellt sich aber auch deutlich genug als ein Erfurs dar (ähnlich wie 5, 15—17) schon seines Inhaltes wegen, weil die Erörterung an einen, wenn auch wichtigen, Nebenumstand, nämlich an ein durch das Zitat B. 4 nahegelegtes theologisches Bedenken, anknüpfte; aber auch in formeller Hinsicht; das *πρῶτον μὲν* B. 2 ließ eine Fortsetzung der Aufzählung erwarten, und das *τί οὖν* deutet an, daß eine Abschweifung stattgefunden hat, von der nun wieder zum Thema zurückgelenkt werden soll. Wir stehen also noch bei der Erörterung der Vorzüge des Judentums und haben mit L., Th., de W., Baur, Mang., W. u. a. zu übersetzen: „Wie nun? Haben wir Vorzüge?“ Für diese Auffassung fällt noch sehr ins Gewicht, daß die griechischen Väter Theod. und Theoph. sie haben, dazu die Peschito und die Vulgata, also die besten Kenner der Ursprache. Die meisten von diesen Gewährsmännern verderben allerdings den guten Anfang wieder, indem sie fortfahren: „Ganz und gar nicht“ oder „Gar keine“, als ob *πάντως οὐ* dastände. Denn nun entsteht ein scharfer Widerspruch gegen B. 1, wo das Vorhandensein von Vorzügen *κατὰ πάντα τρόπον* anerkannt wird, ein Widerspruch, über den man sich durch mancherlei haltlose Deklamationen (z. B. daß vorher von Vorzügen im allgemeinen die Rede gewesen sei, hier dagegen nur von solchen, die beim Endgerichte gelten) hinwegzutäuschen gesucht hat. Andere, wie Grot., Umbreit, v. Heng., Mang., W., übersetzen zwar richtig: „Nicht durchaus, nicht in jeder Hinsicht“, aber wenn sie interpretieren: „Die Juden hatten entschieden Vorzüge, nur in einer Hinsicht nicht, sofern sie nämlich auch Sünder waren“, so will das nicht befriedigen. Denn gerade dieser eine Punkt ist der ausschlaggebende, von dem alles andere abhängt,

und ohne den überhaupt nichts da ist. Es steht nicht so, daß die Juden hätten sagen können: „Wir haben einen Bund mit Gott; wir haben Abraham zum Vater; wir haben die Verheißungen usw. Das sind unleugbar hohe Vorzüge, wenn wir auch zugeben wollen, daß wir Sünder sind.“ Sondern wenn sie Sünder waren, so war eben damit der Bund illusorisch, und sie hatten Abraham nicht zum Vater, kein Anrecht an die Verheißungen; kurz sie hatten dann in Wahrheit überhaupt keinen Vorzug. — Solange man die Gesetzeserfüllung als ein Stück neben den anderen ansieht, verfehlt man die Pointe, die doch im Grunde sehr einfach ist. P. hat 2, 25 ff. konstatiert, daß das Judentum (ὁ Ἰουδαῖος, ἡ περιτομή) Vorzüge besitzt, aber nur unter der Bedingung, daß man das Gesetz erfüllt, sonst nicht. Er hat dann 3, 1 die Frage aufgeworfen, welches diese Vorzüge sind. In der Antwort hat er sich auf einen Punkt beschränkt und die weitere Aufzählung als unwesentlich unterlassen. Ist denn damit die Untersuchung beendet? Keineswegs. Sondern nun steht die Hauptfrage noch offen: Haben wir (nicht das abstrakte Judentum, ὁ Ἰουδαῖος, sondern wir einzelnen Juden) denn jene bedingungsweise vorhandenen Vorzüge? Und darauf antwortet P. B. 9: οὐ πάντως „nicht gänzlich, nicht auf jede Weise“. Wir haben sie nicht so, daß wir uns ihrer rühmen könnten. Wir besitzen sie potenziell als Mitglieder des ausgewählten Volkes, aber nicht wirklich, weil wir die Bedingung nicht erfüllt haben, an die sie geknüpft sind. „Denn daß auch die Juden samt und sonders Sünder sind, habe ich oben bereits behauptet (προηγησάμεθα genau: „ich habe oben die Anklage erhoben“; auch dieser Ausdruck zeigt an, daß die Untersuchung noch nicht beendet war; denn zu einer Anklage muß erst noch der Beweis hinzukommen), und nunmehr will ich den Beweis dafür aus der Schrift beibringen (B. 10 ff.). — Subjekt von προεχόμεθα ist demnach „wir Juden“ (nicht: „wir Christen“, wie H. will, dessen Mißdeutung der ganzen Stelle von B. 5 an

so offenbar ist, daß sie keiner besonderen Widerlegung bedarf). Daß P. sich hier mit den Juden zusammenschließt, kann nicht befremden, da er sich ja auch nach seiner Bekehrung noch als Jude fühlt (11, 1). Wie hätte er sich denn sonst ausdrücken sollen? Etwa: *προέχονται οἱ Ἰουδαῖοι*. Aber damit hätte er ja gerade seinen Gegnern, die ihn als einen aus der Volksgemeinschaft Ausgeschiedenen hinstellten, Wasser auf die Mühle geliefert. Noch weniger kann's befremden, daß die 1. Person Plur. hier in vier unmittelbar aufeinander folgenden Fällen eine stets wechselnde Beziehung hat. Daß bei *ποιήσωμεν* als Subjekt hinzuzudenken ist „wir Menschen“, bei *βλασφημούμεθα* „wir Christen“, bei *προεχόμεθα* „wir Juden“, und daß *προητιασόμεθα* schriftstellerischer Plural ist, ergibt sich eben für den nachdenklichen Leser von selbst.

B. 19. *ἵνα πᾶν στόμα φραγῆ καὶ ὑπόδικος κτε.* Damit sollen nicht zwei verschiedene Zwecke angegeben werden, sondern die Verstopfung des Mundes geschieht eben durch das Schuldgefühl. Man könnte also paraphrasieren: Damit es zu dem widerspruchsfloßen Eingeständnis komme, daß die ganze Welt dem Zorne Gottes verfallen ist.

B. 20. Wenn Th. *διότι* = propterea faßt, was sprachlich unmöglich ist, so scheint ihn dabei (obwohl dies aus seinen Ausführungen nicht klar hervorgeht) das Bedenken geleitet zu haben, daß der mit *διότι* eingeleitete Satz mehr nach einer Schlußfolgerung als nach einer Begründung aussieht. In der Tat ist bei der gewöhnlichen Auffassung der Stelle die Begründung sehr schwach. Juden und Heiden sollen dem Zorne Gottes verfallen sein, weil nie jemand durch Gesetzeserfüllung gerecht werden wird. Warum denn nicht? Bewiesen hat P. (nach der herkömmlichen Auffassung), daß niemand das Gesetz erfüllt hat; aber daß es nie jemand erfüllen wird oder kann, ist eine Behauptung, die man sich wohl als Schlußfolgerung aus der bisherigen Entwicklung gefallen lassen kann, die aber zu einer Begründung

nicht geeignet zu sein scheint. Aber diese Behauptung soll ja angeblich ihrerseits wieder begründet sein durch das folgende: *διὰ γὰρ νόμου κτε.*, was die meisten (Mel., G., M., B., Holtz., G. u. a.) interpretieren: Das Gesetz wirke nur (dieses „nur“ ist frei eingetragen) Erkenntnis der Sünde, während es nach W. bedeutet: Es liege im Wesen eines Gesetzes (nicht nur des mosaischen), daß es dem Menschen sein sittliches Mißverhältnis zum Willen Gottes zum Bewußtsein bringe. Beides mag richtig sein; aber aus den drei ersten Kapiteln des Römerbriefes wird man keins von beiden deduzieren können; und eine allgemein anerkannte Sentenz ist dieser Spruch *διὰ νόμου κτε.* damals sicher auch nicht gewesen. Es ist deshalb schwer einzusehen, worin die Beweiskraft gelegen haben soll. — Der wahre Sinn des Apostels ist unseres Erachtens viel einfacher. Man hat eben allgemein übersehen, daß der Ausdruck *πᾶς ὁ κόσμος* nicht nur Juden und Heiden umfaßt, sondern auch alle Generationen der Menschheit von Anfang bis zu Ende, und daß P. hier den Inhalt des ersten Hauptabschnittes dahin resumiert, daß es für alle Menschen aller Zeiten kein Heil gibt außer dem Evangelium. „Die Aussprüche des Gesetzes nötigen uns zu dem Eingeständnis, daß die ganze Welt dem Zorne Gottes verfallen ist, fintemal es (wie aus den eben zitierten Gesetzesprüchen, deren Gültigkeit auf keine Zeit beschränkt ist, hervorgeht) nie einen Menschen geben wird, der das Gesetz erfüllt hat. Denn durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“, sofern es uns einerseits die Forderungen Gottes vorhält, andererseits uns durch die eben zitierten Sprüche zum Bewußtsein bringt, daß wir sie nicht erfüllt haben. Der Satz *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* stützt sich also nicht auf theologische Spekulationen, sondern auf die Aussprüche des *νόμος* selbst und ist in diesem Sinne stringent bewiesen. Was aber durch ihn begründet werden soll, ist nicht die Behauptung, daß nie jemand durch Gesetzeswerke gerecht werden wird (die vielmehr ihrerseits nur zur Erläuterung des Ausdruckes *πᾶς ὁ κόσμος*

diente), sondern die Behauptung, daß jeder Mund sich zum Eingeständnis der allgemeinen Zornverfallenheit bequemen muß.

ἔργα νόμου sind „dem Gesetz entsprechende oder von ihm geforderte Werke“, also kurz „die Gesetzeserfüllung“. G. will das nicht gelten lassen; denn wenn solche Werke vorhanden gewesen wären, so würden sie gewiß die Rechtfertigung des Menschen herbeigeführt haben. Das ist richtig. Aber er übersieht, daß die ganze Argumentation des Apostels darauf hinausgelaufen ist, daß es nirgends zur Erfüllung des Gesetzes gekommen ist und beim natürlichen Menschen auch nie kommen kann. Den Grund dafür werden wir in Kap. 7 erfahren; und daß es schließlich durch den Glauben doch noch zur Erfüllung des Gesetzes kommen wird, wird uns auch dargelegt werden. Wenn aber G. hier einen Gegensatz zwischen den ἔργα νόμου und den ἔργα πίστεως konstruiert, indem er die ersteren definiert als „solche, wie sie der Mensch unter der Herrschaft des Gesetzes und mit den Mitteln allein, die ihm unter dieser Herrschaft zu Gebote stehen, erfüllen kann“, und ihnen dann die ἔργα πίστεως, die in der Kraft des Geistes der Liebe geschehen, gegenüberstellt, so hätte er sich doch die Frage vorlegen sollen, ob denn wirklich der Mensch durch die ἔργα πίστεως gerechtfertigt werde, was er selbst doch ohne Zweifel auch verneint haben würde. Auf die ἔργα πίστεως reflektiert B. hier gar nicht und hat im vorliegenden Zusammenhang auch gar keine Veranlassung dazu. Sonst würde er wohl gesagt haben: Der natürliche Mensch, dem allein Werke (die bei ihm als ἔργα νόμου zu bezeichnen wären) zugerechnet werden können, wird dadurch nicht gerechtfertigt, weil er keine solchen Werke hat; der Wiedergeborene dagegen, der die Werke (sc. die ἔργα πίστεως) hat, wird dadurch nicht gerechtfertigt, weil sie ihm nicht zugerechnet werden.

B. 21. χωρὶς νόμου gehört zu πεφανέρωται, nicht zu δικαιοσύνη Θ. (eine Gottesgerechtigkeit ohne Gesetz), wie Aug. und einige Neuere wollen. Wenn G. interpretiert, die Gerech-



tigkeit komme uns nunmehr ohne Mitwirkung des Gesetzes zu, so ist zwar der Gedanke an sich richtig; hier wird aber nur behauptet, daß ihre Offenbarung ohne Gesetz erfolgt ist. Mit dem artifellosen νόμος ist natürlich das mosaische Gesetz gemeint; denn welches andere Gesetz hätte für die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes überhaupt in Betracht kommen können? — Nach B. soll durch χωρὶς νόμου nicht nur die Mitwirkung des Gesetzes zur Rechtfertigung, sondern auch die Behinderung derselben durch das Gesetz ausgeschlossen sein; denn es liege im Wesen jedes geoffenbarten Gesetzes, Sünde an uns nachzuweisen, B. 20 (ähnlich auch G.). Allein B. 20 besagt nur, daß die Thora die Tatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit konstatiere; daß aber das Gesetz selbst irgend eine Schuld daran trage, könnte wohl aus Kap. 7 gefolgert, darf aber hier noch nicht antizipiert werden. Übrigens ist auch hier nur von der durch Gott geschehenen Offenbarung Seiner Gerechtigkeit die Rede; Er ist der φανερωῶν; und daß Er durch das Gesetz hätte behindert sein können, ist doch undenkbar. B. will vielmehr konstatieren, daß bei der Verwirklichung des Heilsratschlusses Gottes das Gesetz von gar keiner positiven Bedeutung gewesen ist, wie die gesetzestolzen Juden bis dahin allgemein geglaubt hatten. Luthers Übersetzung „ohne Zutun des Gesetzes“ ist also völlig korrekt.

B. 22. εἰς πάντας κτε. **N** **A** **B** **C** **P** lesen εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας, **D** **E** **F** **G** **K** **L** εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τ. π. Handschriftlich ist also die kürzere Lesart besser bezeugt, die darum auch von Lachmann, B., Tischendorff (in der letzten Auflage) und Nestle akzeptiert ist. Indes ist für eine Interpolation des ἐπὶ πάντας absolut kein plausibler Grund aufzufinden; denn zur Erklärung des εἰς πάντας, wie B. will, trägt es nichts aus, und die mit ἐπὶ π. gegebene Nuanzierung des Begriffes εἰς π. ist so fein, daß sie den späteren Abschreibern gar nicht zugetraut werden kann. Umgekehrt lag eine Weglassung

des καὶ ἐπὶ π. per hom. sehr nahe. Darum halten fast alle namhaften Ausleger (unter den neueren beispielsweise H., W., G.) mit Recht an der längeren Lesart fest. εἰς gibt dann die Bestimmung an, ἐπὶ den Ruhepunkt. Bestimmt aber ist die Gerechtigkeit Gottes für alle Menschen ohne Ausnahme, nicht etwa nur für die Gläubigen; sie soll allen vorbehaltlos angeboten werden. Es wäre verkehrt, wenn wir predigen wollten: „Seht, das hat uns Christus erworben; wenn ihr gläubig werdet, sollt ihr auch Anteil daran haben“, sondern: „Hier ist der Reichtum der Gnade Gottes in Christo; er ist euer; langt ohne jedes Bedenken zu“; und das Zulangen ist dann eben der Glaube. Zu εἰς πάντας darf deshalb nicht, wie gewöhnlich geschieht, τοὺς πιστεύοντας ergänzt werden. Wirklich niederlassen aber kann sich die Gerechtigkeit nur auf den Glaubenden; bei ihnen tut sie es aber auch ausnahmslos, gleichviel ob sie Juden oder Heiden, große oder kleine Sünder sind. Daher auch das zweite πάντας keineswegs müßig ist.

R. 23. ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ. Die Interpretationen „Ruhm an Gott“, „Ehre vor Gott“ usw. können als abgetan gelten, da fast alle Neueren übersetzen: „die Herrlichkeit Gottes“. Geschwankt wird nur, ob darunter zu verstehen ist die Herrlichkeit, die Gott hat (M., H., G.), oder die, welche Er gibt; in letzterem Falle könnte wieder gemeint sein entweder die gegenwärtige Herrlichkeit, die darin besteht, daß Er uns für gerecht erklärt (Grot., de W., Th., B., Holst., W.) oder die zukünftige Herrlichkeit (Beza, Morrifson, Reuß). Wenn man aber erwägt, daß es Gottes eigene Herrlichkeit ist, die wir ererben werden, und daß wir dort in einen Zustand eintreten, in dem wir von Rechts wegen schon hier auf Erden hätten sein sollen, so liegt kein Anlaß vor, von der nächstliegenden Fassung des τοῦ Θεοῦ als gen. poss. oder subj. abzugehen. Gewiß gibt Gott die Herrlichkeit; aber es ist Seine eigene Herrlichkeit, die Er gibt. Die Unterschiede sind also mehr grammatischer als sachlicher Art. —

Es ist ein Hauptgedanke des Römerbriefes, daß wir die durch die Sünde verlorene *δόξα* durch die Rechtfertigung zurück-erlangen (5, 2 ff., 8, 17 ff.); aber noch nicht hier in der Zeit, sondern erst drüben in der Ewigkeit. Hienieden bleibt es bei dem *ὑστερεῖσθαι τῆς δόξης*. Dies muß man im Auge behalten, um das Part. *δικαιούμενοι* richtig zu verstehen. Es kann natürlich keine Rede davon sein, daß B. 23 zu parenthetieren wäre (Em.), oder daß *δικαιούμενοι* hier als verb. fin. zu nehmen wäre (Mel., G., Rück.); sondern es schließt sich einfach an *ὑστεροῦνται* an, und die Stelle ist wörtlich zu übersetzen: „Sie ermangeln der Herrlichkeit Gottes, gerechtfertigt werdend (nicht wegen eines Standes guter Werke, in dem sie sich befänden; denn dann hätten sie die *δόξα τοῦ Θεοῦ*; sondern) umsonst (d. h. ohne selbst etwas dazu beizutragen) aus der Gnade Gottes durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist (und die, mag man sie sich nun als eine Loskaufung oder einfach als eine Befreiung vorstellen, einen Zustand des Verderbens voraussetzt).“ Die Frage ist nun aber, ob das Partiz. eine kausale oder temporelle oder was sonst für eine Bedeutung hat. Kausal fassen es Beza, M., Morrison: *ut qui justificentur*; die Tatsache, daß sie aus Gnaden gerechtfertigt werden, soll beweisen, daß sie arme Sünder sind. Aber abgesehen davon, daß dadurch der Hauptgedanke des ganzen Briefes zum Beweise eines Nebengedankens degradiert würde, bedarf es eines derartigen Beweises nicht mehr, nachdem B. eben aus Schrift und Erfahrung den bündigen Beweis der allgemeinen Sündhaftigkeit erbracht hat. Aberdem wäre der Beweis recht lahm; das Umgekehrte würde eindrucksvoller sein. Konsekutiv faßt es G. Ob eine solche Fassung grammatisch überhaupt zulässig ist, sei dahingestellt. Hier jedenfalls paßt sie durchaus nicht, wie schon aus G.'s Paraphrase hervorgeht: „Alle mangeln der Herrlichkeit Gottes, die wir (! statt *πάντες* ganz willkürlich eingesetzt) insolge dessen (!) gerechtfertigt sind (st. werden), wie soeben erklärt worden ist (mit

nichten; es ist erst behauptet worden; die Erklärung folgt erst) aus Gnaden.“ Temporell faßt es de W. „indem wir gerechtfertigt werden“, wobei der matte Gedanke herauskommt, daß wir im Zeitpunkt unserer Rechtfertigung noch keine Herrlichkeit haben. Die konzessive Fassung kommt überhaupt nicht in Frage. W. will gar keine bestimmte Relation annehmen, sondern *δικαιούμενοι κτε.* bilde einfach den Korrelatbegriff zu dem Ermangeln der *δόξα*, „indem es die Tatsache des Mangels noch näher dadurch bestimmt, daß wir das, was wir selbst nicht haben, geschenkweise empfangen, wodurch sich aufs neue zeigt, daß die *δόξα τοῦ Θεοῦ* der Sache nach nichts anderes sein kann als die *δικαιοσύνη*.“ Aber bei der Rechtfertigung empfangen wir die *δόξα* nicht, sondern erst nach dem Erdenleben auf Grund der Rechtfertigung. Immerhin scheint uns W. der Wahrheit am nächsten zu kommen, wenn er in *δικαιούμενοι κτε.* einen Korrelatbegriff zu dem *ὕστερθεῖσθαι τῆς δόξης* findet. Nur muß man *δικαιούμενοι* dann als Apposition zu dem Subjekt von *ὕστεροῦνται* nehmen, und aus diesem den allgemeinen Verbalbegriff des Seins ergänzen: „Alle sind der Göttlichen Herrlichkeit Ermangelnde, aus Gnaden gerechtfertigt werdende (wenn sie nämlich überhaupt Gerechtigkeit erlangen).“ Dann wird man in dem *δικαιούμενοι* nicht mehr nur eine nähere Bestimmung der Tatsache ihres Mangels sehen (W.), auch nicht eine Bestätigung der im Hauptsatze behaupteten Gleichheit (H.), sondern einen wesentlichen Gedankenfortschritt. L. hat deshalb ganz sinngemäß übersetzt: „und werden gerechtfertigt“. Der Gedankengang von B. 21—24 ist somit: Die im Evangelium geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christum ist bestimmt für alle ohne Ausnahme und kommt zu denen, welche glauben, wer sie auch sein mögen. Ein Unterschied kann und braucht nicht gemacht zu werden, weil sich alle von Natur in demselben Zustand des Verderbens befinden; und wenn sie doch gerecht werden, so geschieht es dadurch, daß sie umsonst aus Gnaden gerechtfertigt

werden.“ Und nun folgt die Erklärung, wie die Rechtfertigung des Sünders geschieht.

*διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως τῆς ἐν Χρ. Ἰ.* Sie ist das objektive Mittel der Rechtfertigung, wie der Glaube das subjektive ist. Das haben viele nicht genügend beachtet, wenn sie sich durch die Exemplifikation auf Abraham in Kap. 4 haben verleiten lassen zu dem Irrtum, als ob uns bei der Rechtfertigung unser Glaube sc. der Akt des Glaubens als Gerechtigkeit angerechnet würde. Das Äquivalent für unsere mangelnde Gerechtigkeit ist vielmehr das, was Christus für uns getan und gelitten hat; das wird uns angerechnet, also nicht der Glaube, sondern das Geglaubte. — Der Ausdruck *ἡ ἀπολύτρωσις ἡ ἐν Χρ. Ἰ.* besagt noch mehr, als daß die Erlösung durch ihn geschehen ist; sie ist in ihm. Sie könnte aber nicht in ihm sein, wenn er nicht noch lebte. Man kann darum sagen, daß der Ausdruck den Kreuzestod und die Auferstehung in sich begreift.

B. 25. *προτίθεσθαι* heißt entweder „sich vornehmen“ oder „vor sich hinstellen, öffentlich hinstellen“. Für die erstere Bedeutung zeugen zwar Chrys., Def. und Theoph.; sie ist aber wegen des folgenden *εἰς ἐνδειξιν* und wegen des Fehlens eines Infinitivs, der von *προτ.* in dieser Bedeutung gewöhnlich abhängt, mit Recht von allen Neueren aufgegeben mit Ausnahme von G., der sogar daraus macht: sich im voraus vornehmen. Seine Ausführungen über diesen Punkt sind sehr unklar, und der Gegensatz zwischen dem angeblichen „im voraus“ und dem *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* B. 26 sehr gekünstelt. — Ebenso herrscht bei den Neueren kein Streit mehr darüber, daß *ἱλαστήριον* bedeutet „Sühnmittel“, und daß es mit *διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zusammen einen Begriff bildet. Denn wenn B. gegen die Verbindung von *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* mit *ἱλαστήριον* protestiert und es zu *προέθετο* ziehen will (cf. M., de B., Phil.), so stimmt damit seine eigene Erklärung nicht recht, daß die Kraft des Sühnmittels auf dem Blute beruhe. Und wenn weiter M.,

de W., B., Hölst. in *ἱλαστήριον* speziell den Begriff des Sühnopfers hineinlegen, so ist das eine für die Sache selbst unwesentliche Nuance, da eben ein Sühnmittel im Blut nur ein Opfer sein kann. (Das Fehlen von *διὰ πίστεως* in A beruht wahrscheinlich nur auf einer Nachlässigkeit des Abschreibers. B liest: *διὰ τῆς πίστεως*, wodurch der Sinn nicht verändert wird.) — Ziemlich tiefgehend sind dagegen die Meinungsverschiedenheiten über die nächsten Worte. *ἔνδειξις* ist nur „Anzeigung, Kundmachung von etwas schon Vorhandenem“, nicht eine „objektive Darstellung“ in dem Sinne, daß dadurch die *δικαιοσύνη Θεοῦ* erst realisiert würde, gleichviel ob man den Tod Christi ein qualitatives oder ein quantitatives Äquivalent für die von uns verdiente Strafe sein läßt. — Bei *δικαιοσύνη Θεοῦ* scheiden die Übersetzungen „Güte“, „Treue“, „Wahrhaftigkeit“, „Heiligkeit“, „rechtfertigende und heiligende Gnade“ als ganz willkürlich von vornherein aus. Von den Auslegern, welche *δικ. Θ.* sonst als Gottgewirkte menschliche Gerechtigkeit fassen, halten einige wie L., v. Heng., Mang. diese Bedeutung auch hier fest, was sich aber mit dem Kontext durchaus nicht vereinbaren läßt, da als Zweck der *ἔνδειξις* angegeben wird *εἰς τὸ εἶναι Ἄντὸν δίκαιον*. Weit aus die meisten definieren es deshalb hier als die „strafende oder vergeltende Gerechtigkeit Gottes“. Also in einem Atemzuge B. 21. 22. 25 soll *β.* den Ausdruck in zwei ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht haben. Man kann das wohl als einen Schiffbruch der gangbaren Interpretation von *δικ. Θ.* bezeichnen. — *διὰ τὴν πάρεσιν*. *διὰ* c. acc. heißt stets und speziell auch bei *β.* nur „wegen“. Dies macht die Anknüpfung an *ἔνδειξιν* erforderlich. *πάρεσις* ist nicht gleich *ἄφεσις* „Vergebung“, sondern heißt nur „Strafloslassung“. — *τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων*. Daß damit auch die Sünden der Einzelnen vor ihrer Befehrung gemeint seien, wollen die meisten nicht gelten lassen, weil es dann dem *ἐν τῷ νῦν καιρῷ* an dem rechten Gegensatz fehlen würde. Aber wenn auch in der

Geschichte der Menschheit der *νῦν καιρός* mit dem Kreuzestode Christi angebrochen ist, so bricht er doch für jeden Einzelnen erst mit dem Augenblicke an, wo ihm das Evangelium gepredigt wird. Und kommt nicht dem Einzelnen auch jetzt noch bis dahin diese *πάρεσις* zugute? Ist nicht sogar mit Rücksicht auf die nunmehr eintretende *ἄφρασις*, die doch eine *πάρεσις* in der höchsten Potenz ist, die *ἐνδειξις τῆς δικαιοσύνης Θεοῦ* erst recht nötig geworden?

B. 26. Dasselbe gilt von der temporellen Fassung von *ἐν* bei *τῇ ἀνοχῇ* (während der Langmut Gottes) und seiner Beziehung auf die vorchristliche Zeit. Als ob diese Langmut Gottes sowohl gegen die Einzelnen wie gegen ganze Völker nicht noch immer bestände! Es wird darum besser mit M., de W., Th. u. a. kausal gefaßt und dann natürlich zu *πάρεσις* gezogen. Wenn W. dagegen einwendet, daß man dann *τὴν ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ* erwarten würde, so ist das wenig stichhaltig. Denn in *πάρεσις* ist der Verbalbegriff so vorherrschend, daß ein adverbialer Zusatz dazu nichts Störendes hat. — Auffallend ist allerdings das *τοῦ Θεοῦ* statt *αὐτοῦ*. Doch wird daran kaum etwas geändert, wenn man *ἐν τῇ ἀνοχῇ* zu *τῶν προγεγονότων ἀμ.* zieht. Vielleicht hat M. recht, wenn er die Worte *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ* für eine erläuternde Zwischenbemerkung, gleichsam eine Randglosse des Apostels hält, woraus sich auch die etwas nachflappende Stellung erklären würde. — *πρὸς τὴν ἐνδειξιν* nimmt das durch die vielen Zwischenbemerkungen etwas aus dem Gedächtnis zurückgedrängte *εἰς ἐνδειξιν* wieder auf. Der Wechsel der Präposition erklärt sich ganz einfach daraus, daß jetzt noch eine neue Zweckbestimmung mit *εἰς* angeknüpft wird; und der bestimmte Artikel *τὴν* daraus, daß die *ἐνδειξις* vorher schon gekennzeichnet war. Nur G. wittert hinter dem Wechsel der Präposition und der Hinzufügung von *τὴν* noch besondere, allerdings recht sonderbare Gründe. — *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα* „damit Er beides sein könnte, gerecht und den

Sünder rechtfertigend.“ Die meisten Ausleger irren hier, wenn sie unter Zurückweisung der allerdings ganz verwerflichen Abschwächung von εἶναι in „erkannt werden“ ihrerseits behaupten, Gott hätte ohne jene ἐνδειξις nicht gerecht „sein“ können (so z. B. Geß, W., G.). O nein; Gottes Gerechtigkeit wäre auch trotz einer fortdauernden πάρεσις real und intakt geblieben. Aber es wäre unmöglich für Ihn gewesen, ohne jene ἐνδειξις einen Sünder für gerecht zu erklären. Um das tun zu können und dabei doch gerecht zu bleiben, mußte Er erst Seinen Zorn über die bisher noch unbestraft gebliebenen Sünden in seiner ganzen Schwere offenbaren. Die ἐνδειξις war also nötig, um das gleichzeitige Bestehen Seiner Gerechtigkeit und Seiner rechtfertigenden Gnade zu ermöglichen. Hier wird nun wieder klar, daß man unter der im Evangelium geoffenbarten Gerechtigkeit Gottes gar nichts anderes verstehen kann als Seine eigene Gerechtigkeit.

Zu dem ganzen Satze B. 23 ff. seien noch folgende drei Punkte angemerkt: 1. Während es 1, 17 hieß, daß die Gerechtigkeit Gottes fort und fort im Evangelium geoffenbart wird, ist hier die Rede von einer Offenbarung dieser Gerechtigkeit durch einen einmaligen geschichtlichen Vorgang, nämlich dadurch, daß Gott Christum eines gewaltsamen Todes sterben ließ und ihn so zu einem Sühnmittel durch den Glauben hinstellte. Wie verträgt sich beides miteinander? Den Schlüssel dazu bietet uns 10, 8 ff. In seinem ῥῆμα ist Christus selbst gegenwärtig. Was er auf Golgatha einmal vollbracht hat, das wirkt nun in seinem Evangelium als eine lebendige Kraft fort. Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart, weil sie zunächst in Christo geoffenbart ist. 2. Nach der gewöhnlichen Auffassung ist der Kreuzestod Christi das *ἰλαστήριον*; dadurch sei der Zorn Gottes besänftigt, und zugleich die Gerechtigkeit Gottes, die bis dahin nur potenziell vorhanden war, erst wirklich geworden. Nach den Worten des Apostels dagegen ist Christus selbst das *ἰλαστήριον*.



Die sühnende Kraft liegt also in seiner Person, nicht in seinem Werke, doch so, daß sie uns durch seinen Tod übereignet wird. Wenn wir noch hinzunehmen, daß sein Tod dazu gedient hat, die Gerechtigkeit Gottes kundzumachen, so ist nur die Erklärung möglich, daß die in ihm verkörperte Gerechtigkeit Gottes mittels seines Kreuzestodes auf uns überfließt. Wäre uns die Gerechtigkeit Gottes auf irgend eine andere Weise gegenübergetreten, so wäre sie für uns ein verzehrendes Feuer oder ein unerreichbares Vorbild gewesen, aber nie unser persönlicher Besitz geworden. Nun aber ist sie zu uns gekommen auf eine Weise, wie sie uns Sündern allein frommen kann, als ein *ἰλαστήριον*, nämlich so, daß sie vorab unsere Sünden tilgt. Christus war gleichsam ein Gefäß voll ungefälschter, köstlicher Narden; und dies Gefäß mußte erst zerbrochen werden, um das Haus Gottes mit süßem Geruch zu erfüllen. 3. Alle übrigen Sühnmittel hatten nur eine vorbildliche Bedeutung, weil in ihnen der Gerechtigkeit Gottes nur symbolisch Genüge geschah. Gott dekretierte gleichsam: Ich will dem, der diese oder jene Opfer bringt, die Strafe schenken, obgleich er ein Sünder bleibt, und seine Opfer ganz ungenügend sind. Wie viele aber Christum den Gekreuzigten im Glauben annehmen, die kann Gott unbeschadet Seiner Gerechtigkeit nicht nur straflos lassen, weil sie sich selbst gerichtet haben, sondern auch für gerecht erklären, weil Er nun eine wesenhafte Gerechtigkeit bei ihnen vorfindet.

B. 27 f. B. findet hier den Gedanken ausgesprochen, daß die eben dargelegte Heilsordnung die richtige sein müsse, weil es a priori feststehe, daß jedes Rühmen vor Gott etwas Irreligiöses sei. Mit *οὐδὲν* solle nicht eine Folgerung aus dem eben bezeugten Tatbestande gezogen werden, sondern B. gehe damit von der Darlegung des Grundes der neuen Heilsordnung zur Darlegung ihres guten Rechtes über. Denn die Ausschließung alles Selbstruhmes sei das Kriterium der wahren Religion, weil dadurch, d. h. durch diese Ausschließung das religiöse Bedürfnis allseitig

befriedigt werde. G. wiederum findet hier den Nachweis, daß die *δικαιοσύνη ἢ ἐκ πίστεως* vom Gesetz bezeugt werde; denn wie das Gesetz jeden Selbstruhm ausschließe (3, 9—20), so auch das Evangelium. Noch anders H. Nach ihm wird hier jeder Selbstruhm „der Christen“ zurückgewiesen. Wir finden im Texte nichts von alledem. Vielmehr zieht *οὖν* B. 27 selbstverständlich eine Folgerung aus dem Vorhergehenden und nicht aus einem ganz willkürlich hinzuzudenkenden Ober- und Untersätze: das Rühmen ist etwas Irreligiöses; die eben dargelegte Heilsordnung schließt das Rühmen aus; folglich ist sie richtig — oder wie man sonst den Syllogismus konstruieren will; denn der Text bietet nicht einmal für den Schlußsatz einen Anhalt. Und wenn wirklich der *νόμος ἔργων* jeden Selbstruhm ausschlösse, was doch B. hier sicher nicht sagen will, so wäre noch nicht zu verstehen, wie das eine Bezeugung der Glaubensgerechtigkeit durch das Gesetz sein sollte. Mit *καύχησις* kann nur die Prahlerei der Juden gemeint sein, wie aus B. 29 hervorgeht. Daß der Satz *ἐξεκλείσθη ἡ καύχησις* eine allgemeine Wahrheit ist, ist eine Sache für sich; wie die Verhältnisse lagen, kamen nur die Juden dabei in Betracht. Und was für eine *καύχησις* B. meint, kann dem, der den ganzen Zusammenhang von 2, 25 an noch einigermaßen im Gedächtnis hat, nicht zweifelhaft sein. — Wenn B., Holst., W. in B. 28 die Lesart *οὖν* dem überwiegend bezeugten *γάρ* (NADEFG) vorziehen, aus dem Grunde, weil sie schwieriger sei, so ist das ein recht einseitiger philologischer Standpunkt. Eine gesunde Exegese wird wohl von mehreren gleich gut bezeugten Lesarten stets die vorziehen, welche den besten Sinn ergibt, außer wo ein Nachbesserungsversuch oder eine Flüchtigkeit der Abschreiber klar auf der Hand liegt.

B. 29 f. soll nicht die Übereinstimmung zwischen dem mosaïschen Gesetz und der Rechtfertigung durch den Glauben beweisen aus der Einheit Gottes, welche die Grundlage des Mosaismus und der israelitischen Propheten ebenso wie die des evangelischen

Universalismus ist (G.) — als ob hier vom Gesetz und von den Propheten überhaupt die Rede wäre; oder soll das beides aus dem harmlosen Wort *περιτομή* extrahiert werden? — auch nicht von einer anderen Seite wie B. 27 zeigen, daß nur eine Rechtfertigung durch den Glauben das religiöse Bewußtsein befriedigen kann, sofern nur sie der Einheit Gottes entspricht (W.) — nach ihm liefert P. folgenden kunstvollen Beweis: Aus der Einheit Gottes folgt notwendig eine für alle gleiche Art der Rechtfertigung. Aus dieser Gleichheit der Rechtfertigung folgt aber, daß sie nicht durch etwas bedingt sein kann, was nur den Juden zu leisten möglich war. Also blieb nach paulinischer Anschauung (! ein jüdischer Leser hätte sie sicher nicht gelten lassen) nur das *ἐκ πίστεως* übrig. Voraussetzung dabei ist, daß Gott den Heiden als solchen das Heil zugebracht hat, ohne daß sie vorher zum Judentum übergetreten sind, eine Voraussetzung, die eben zu beweisen war. — Nein, B. 29 f. soll die jüdische *καύχησις* aus ihrem letzten Schlupfwinkel herausjagen, indem er den Wahn zerstört, als ob wegen des Bundesverhältnisses, in dem sie zu Gott standen, die neue Heilsordnung für sie allein gälte.

B. 31. Um die Beziehung dieses *οὖν* richtig aufzufassen, muß man sich erst klar machen, was mit *νόμος* gemeint ist, und woraus die Aufhebung des *νόμος* gefolgert werden konnte. Einige neuere Ausleger verstehen nämlich unter *νόμος* hier nicht das mosaische Gesetz, sondern überhaupt eine gesetzliche Norm, die sie definieren als „Göttliche Ordnung des menschlichen Lebens“ (so H., der speziell an eine Regel und Ordnung des christlichen Lebens, die im Glauben an Christum gegeben ist, denkt) oder als „objektive, allgemeingültige Norm der Gerechtigkeit“ (Holst.) oder ganz allgemein als „Gottgesetzte Ordnung“ (W.), und sie lassen den Apostel fragen, ob er denn mit seiner Glaubenslehre jede objektive Norm beseitigen wolle. Diese Deutungen sind aber zum mindesten sehr weit hergeholt und dabei, wie schon ihre Verschiedenheit beweist, recht willkürlich. Ein unbefangener Leser

wird in diesem Zusammenhange nur an das mosaische Gesetz, das bei P. bald als νόμος bald als ὁ νόμος bezeichnet wird, denken können. Der Hauptgrund, der gegen diese nächstliegende Deutung vorgebracht wird, ist der, daß P. selbst unmöglich habe leugnen können, daß seine Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben das mosaische Gesetz, sofern es Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit war, beseitige. Aber um die Frage, ob das Gesetz noch Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit sei, handelt es sich hier gar nicht, sondern darum, ob es für uns noch verbindlich ist. Und das bejaht P. hier, womit auch 10, 4, wie wir sehen werden, durchaus nicht im Widerspruch steht. Ein zweiter Grund, der für jene Ausleger mitbestimmend gewesen ist, ist der, daß in Kap. 4 vom mosaischen Gesetz gar nicht die Rede ist, es sei denn, daß man νόμος im Sinne von Thora (B.) oder vom Alten Testament überhaupt (de W.) faßte, was aber nicht minder willkürlich wäre. Nun soll aber nach ihrer Meinung 3, 31 die Überleitung oder die Überschrift zu Kap. 4 sein; P. wolle darin den Schriftbeweis für die 3, 31 aufgestellte These erbringen. Aber dann müßte man, wie G. richtig bemerkt, als Überleitungsartikel in 4, 1 nicht οὖν, sondern γάρ erwarten. Denn daß etwa P. den Beweis für das νόμον ιστάνομεν in Form einer Folgerung hätte bringen wollen (M., Fr.), ist doch gegen alle Regeln der Logik. Ebenso unstatthaft ist es, das οὖν auf eine hinzuzudenkende Einwendung jüdischer Gegner zu beziehen. Höchst pretiös drückt sich W. aus: „P. folgert aus 3, 31 eine Frage, die unlösbar zu werden schien, wenn er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben eine Gottesordnung festzustellen behauptete. Denn wenn nach dieser Gottesordnung, die dann auch bei Abraham Geltung haben mußte, die Gerechtigkeit lediglich von Gott erteilt und im Glauben angeeignet wird, was bleibt dann noch übrig, wovon man sagen kann, daß er es auf natürlich menschlichem Wege (durch Werke) erlangt habe? Daß derselbe sich aber auch auf diesem Wege

ausgezeichnet und Ruhm erlangt habe, das stand auch nach der Schrift Alten Testaments so unzweifelhaft fest, daß P. diese Frage keineswegs nur aus dem Bewußtsein der jüdischen Gläubigen heraus stellen durfte. Allerdings stellt er sie nur, um in ihrer Beantwortung auf die nähere Darlegung davon zu kommen, wie die Schrift gerade dieselbe Art der Rechtfertigung von Abraham aussagt, welche er B. 21—30 festgestellt hat“, und die den B. 31 gemeinten νόμος bildet. Aber wer möchte wohl dem Apostel eine so gewundene Gedankenkombination zutrauen? Zudem steht es keineswegs fest, daß κατὰ σάρκα 4, 1 „auf natürlich menschlichem Wege“ bedeutet. Löst man aber nur diesen einen Stein aus dem Gefüge, so stürzt der ganze Gedankenaufbau zusammen. — Wir bleiben deshalb mit der großen Mehrzahl der Ausleger bei der Übersetzung: „Geben wir nun das Gesetz (sc. das mosaische) auf?“ Wodurch ist diese Frage veranlaßt? Man könnte zunächst an B. 28 denken: „Denn wir halten dafür, daß der Mensch usw.“ Allein dieser Satz bildet ein untergeordnetes Glied im Gedankengefüge und ist seinerseits erst aus B. 21—26 abgeleitet. Auf diese Darlegung der neuen Heilsordnung weist das οὖν in unserem Verse zurück, und es ist somit dem οὖν in B. 27 parallel. Daraus dürfen wir dann weiter die Berechtigung entnehmen, auch die beiden οὖν in 4, 1 und 5, 1 als den beiden ersten οὖν parallel anzusehen. Das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben ist gleichsam eine Zentralsonne, von der in verschiedenen Richtungen Strahlen ausgehen. — Bei G. ist die Beziehung des οὖν überaus einfach. Nach ihm besagt B. 27 f., daß Gesetz und Evangelium innerlich übereinstimmen, weil beide das Rühmen ausschließen, und B. 29 f., daß Gesetz und Evangelium Offenbarungen des einen Gottes sind. Daraus zieht dann B. 31 den Schluß: Also kann das Gesetz nicht durch das Evangelium aufgehoben werden. Aber wer den Text nüchtern prüft, kann doch nicht verkennen, daß nach B. 27 das Rühmen durch den νόμος έργων nicht ausgeschlossen wird,

während der νόμος πίστεως es unmöglich macht; und daß es sich in B. 29 f. gar nicht um das mosaische Gesetz handelt, sondern um den jüdischen Partikularismus.

#### Kapitel 4.

B. 1. Für das οὖν ist, wenn man νόμος nicht im Sinne von „Thora“ (B.) oder „Altes Testament“ (de W.) oder „allgemeine Norm“ (H., Holst., W.), sondern vom mosaischen Gesetze nimmt, schlechterdings keine Anknüpfung an den unmittelbar vorhergehenden Abschnitt zu finden. G. behauptet zwar: „Die Frage B. 1 ist mit dem Vorhergehenden durch οὖν verbunden, weil die vorausgesehene negative Antwort eine logisch notwendige Folge der Beweisführung in 3, 27—31 ist; das Beispiel Abrahams wird dem soeben aufgestellten allgemeinen Grundsatz untergeordnet.“ Allein das verstehe, wer da kann. Der allgemeine Grundsatz, in dem nach G. der vorhergehende Abschnitt gipfelt, war: „Wir heben das Gesetz nicht auf, sondern stellen es fest.“ Dafür bietet aber Abrahams Rechtfertigung entschieden kein Beispiel. Die einzig mögliche Anknüpfung ist vielmehr die an 3, 21—26.

Über die richtige Stellung von κατὰ σάρκα kann kein Zweifel obwalten, da alle maßgebenden Majj. (NACDEFG; in B fehlt es leider, ebenso wie das Wort εὐρηκέναι) lesen: τί οὖν ἐροῦμεν εὐρηκέναι Ἀβραὰμ τὸν προπάτορα ἡμῶν κατὰ σάρκα; während nur die minderwertigen byzantinischen Majj. κατὰ σάρκα unmittelbar hinter εὐρηκέναι stellen. Die natürliche Übersetzung ist demnach: „Was für einen Fund werden wir nun dem Abraham, unserem Stammvater nach dem Fleisch, zuschreiben?“ (Chrys., Orig., Theoph., C., B., Holst., H.) Dagegen sträubt sich aber immer noch die Mehrzahl der Ausleger, die κατὰ σάρκα mit εὐρηκέναι verbinden und den Apostel

fragen lassen, was Abraham nach dem Fleische, d. h. nach seinem natürlich menschlichen Wesen oder kurz: durch Werke, erlangt habe. Als Gründe führen sie an: a) Die fleischliche Vaterschaft Abrahams komme hier überhaupt nicht in Betracht. Aber das ist eine vage Behauptung. b) P. hätte von Abraham nicht schreiben können „unser“ Vater, weil die römische Gemeinde überwiegend heidenchristlich gewesen sei. Aber es war doch entschieden eine stattliche judenchristliche Minorität da. Warum sollte sich P. hier nicht in der ersten Person Plur. mit ihr zusammenschließen können? Wenn auch wirklich in den letzten Versen die erste Person Plur. zu verstehen war als „wir Christen“, so wird das doch nicht hindern, daß sie nun auch einmal bedeuten kann „wir Judenchristen“. So schwerfällig werden doch die Römer nicht gewesen sein, daß sie den deutlich genug angezeigten Wechsel der Beziehung nicht gemerkt haben sollten. c) *κατὰ σάρκα* wäre bei *τὸν προπ. ἦ* ein müßiger Zusatz, während es bei *εὐρηκέναι* durchaus notwendig war; denn ob Abraham überhaupt etwas, oder was er etwa erlangt habe, das konnte ja doch aus 3, 31 unmöglich gefolgert werden, wo nur von der Göttlichen Ordnung, nach der die Rechtfertigung *διὰ πίστεως* erlangt wird, die Rede war, sondern nur, was er *κατὰ σάρκα* erlangt habe. Aber weder steht 3, 31 etwas von dieser Göttlichen Ordnung, wenn man *νόμος* nicht willkürlich mißdeutet, noch ist Kap. 4 eine Folgerung aus 3, 31. Und nun halten wir folgendes dagegen: Der angenommene Sinn, was Abraham nach dem Fleische erlangt habe, hat etwas sehr Mysteriöses. Als Gegensatz zu *κατὰ σάρκα* müßte man (wie Th., der sich allein über diesen Punkt näher ausspricht, bemerkt) *κατὰ πνεῦμα* denken. Aber kann man denn im Ernst bei Abraham von einer Wirksamkeit des *πνεῦμα* reden? Wo kommen wir dann mit unserer ganzen Terminologie hin? Und wie soll die Distinktion gemacht werden? Doch wohl so, daß die Werke in die Sphäre des *κατὰ σάρκα* fallen, der Glaube nebst dem, was er im Gefolge hat, in die

Sphäre des *κατὰ πνεῦμα*. Aber für diese Distinktion könnte man sich jedenfalls auf den Römerbrief nicht berufen. Denn nach ihm wird uns das *πνεῦμα* erst verliehen auf Grund des Glaubens = der gläubigen Annahme des Wortes Gottes; und etwas anderes war doch bei Abraham der Glaube nicht. Der Glaube selbst würde also noch in die Sphäre des *κατὰ σάρκα* fallen. Der ganze Gegensatz zwischen einem *Ἀβρ. κατὰ πνεῦμα* und einem *κατὰ σάρκα* erscheint aus dem Gegensatz zwischen Glauben und Werken recht künstlich konstruiert. Und worauf soll denn das *τί* gehen? Es könnte doch nur besagen: Was hat Abraham erlangt, wenn man von seinem Glauben absieht? Darauf finden wir aber im folgenden nicht den Hauch einer Antwort. Es wird vielmehr nur aufgezeigt, was Abraham *διὰ πίστεως* erlangt hat. Aus allen diesen Gründen glauben wir an der nächstliegenden Anknüpfung des *κατὰ σάρκα* an τὸν προπάτορα ἡμῶν festhalten zu müssen. B. hatte wohl Grund, am Anfang dieser Erörterung nachdrücklich zu betonen, daß er mit seinen Ausführungen über die allgemeine Zornverfallenheit auch der Juden und die Wertlosigkeit aller Werke dem jüdischen Nationalheros keineswegs habe zu nahe treten wollen, sondern daß auch er respektvoll zu ihm als zu seinem Ahnherrn aufschau. Zudem war dieser Zusatz hier sehr am Platze, weil ihm hernach die höhere Würde eines Ahnherrn aller Gläubigen vindiziert werden soll. Dadurch wird auch die Bahn für das *τί* frei, und die volltönende Antwort darauf lautet: Er hat Vergebung seiner Sünden, die Würde eines Vaters aller Gläubigen, die Verheißung und das Leben erlangt.

B. 2. *ἀλλ' οὐ πρὸς Θεόν*. Man hat diese Worte zu erklären gesucht, ohne eine Ergänzung zu machen, indem man entweder übersetzte: „Aber nein, bei Gott!“ (Saml., Glöckler), als ob *πρὸς τοῦ Θεοῦ* dastände; oder indem man eine angebliche Rechtfertigung aus Werken der aus dem Glauben gegenüberstellte: „Wäre Abraham aus Werken gerechtfertigt, so hätte



er zwar einen Ruhm, aber nicht Gott gegenüber“ (Beza, Grot., de W., Phil.); aber eine Rechtfertigung aus Werken ist ein Phantom, das nur in den Köpfen der Juden herumspukte, und das P. nur erwähnt, um seine Nichtigkeit zu erweisen. Hätte Abraham eine δικαίωσις ἐξ ἔργων besessen, so hätte er sich ihrer allerdings auch vor Gott rühmen können. Auf etwas Ähnliches kommt auch G. heraus: „Wenn er gerechtfertigt ist aus Werken, so hat er Ursache, sich zu rühmen; und er hat auch wirklich viel Ursache dazu; es ist keine Kleinigkeit, ein Abraham geworden zu sein; aber dieser Ruhm hat nichts zu tun mit der Rechnung, die er mit Gott abzumachen hatte.“ Der Ruhm, ein Abraham geworden zu sein, steht ja gar nicht in Frage, sondern der, gerechtfertigt worden zu sein (εἰ ἐδικαιώθη); und eine δικαίωσις ἐξ ἔργων war eben nicht vorhanden; ihrer hätte er sich also nicht einmal vor Menschen rühmen können. Noch unglücklicher ist der Versuch von Th. und M.: „Er hätte dann wohl Ursache gehabt, sich zu rühmen; aber er hätte sich nicht Gottes rühmen können als dessen, dem er seine Rechtfertigung verdankte.“ Das hätte notwendigerweise durch οὐκ ἔχει ἐν Θεῷ ausgedrückt werden müssen. Andere wie G., Baur, Köstlin, Holst. nehmen darum hier einen unvollständigen Syllogismus an. Obersatz: Wenn er aus Werken gerechtfertigt wäre, hätte er einen Ruhm. Untersatz: Er hat aber keinen Ruhm Gott gegenüber. Schluß: Folglich ist er nicht aus Werken gerechtfertigt. Das ergibt in der That einen einleuchtenden, in den Kontext passenden Gedanken. Wenn G. dagegen einwendet, daß der Untersatz hätte bewiesen werden müssen, so übersieht er, daß gerade dieser Beweis im folgenden tatsächlich beigebracht wird. Und wenn W. einwendet, daß dabei das πρὸς Θεόν unberechtigterweise schon in den Obersatz hineingenommen werde, während doch offenbar diese nähere Beziehung erst im Untersatz hinzugefügt werde, so trifft das wohl nicht ganz zu. Vielmehr gebraucht P. im Obersatz den allgemeinen Ausdruck καύχημα, um anzuzeigen, daß Abraham, wenn er aus

Werken gerechtfertigt wäre, sich vor Gott und Menschen hätte rühmen können (nicht nur apud Deum, wie C. interpretiert). Und bei den Juden genoß er ja auch tatsächlich diesen Ruhm, weil sie von der falschen Voraussetzung ausgingen, daß er aus Werken gerechtfertigt wäre. Gegen diese jüdische Meinung will B. zunächst nicht ankämpfen, weil dadurch nur unnütze Verbitterung erregt wäre. „Aber, sagt er im Untersatz, vor Gott hat er jedenfalls keinen Ruhm. Und wenn ich euch das beweise, so werdet ihr hoffentlich darnach eure irrige Ansicht selbst korrigieren.“ Wir ergänzen deshalb mit den obengenannten Exegeten die in Rede stehenden Worte: ἀλλ' οὐκ ἔχει καύχημα πρὸς Θεόν. Ebenso ergänzen übrigens W. und v. Heng., ob schon sie jenen Syllogismus nicht gelten lassen.

B. 3. ἐπίστευσε δὲ Ἀβραὰμ τῷ Θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. Es wäre ganz verkehrt, die Rechtfertigung Abrahams als ein Musterbeispiel anzusehen, woran uns das Wesen der Rechtfertigung durch den Glauben erläutert werden sollte. Sie ist vielmehr ein prophetischer Vorgang, an dem uns vieles unklar sein würde, wenn nicht von der Erfüllung her Licht darauf fielen. Sie verhält sich zu unserer christlichen Rechtfertigung wie ein Embryo zu einem ausgewachsenen Menschen. Nur die charakteristischen Merkmale der Rechtfertigung finden wir darin vorgebildet. Das ist erstens die Zurechnung aus Gnaden. Dem Abraham wurde etwas, was er nicht besaß, aus Gnaden von Gott zudekretiert. Seine Rechtfertigung stellt sich mithin als ein actus forensis dar. Zweitens: Diese Zurechnung erfolgte auf Grund seines Glaubens, weil er dem Augenschein zu Trotz der Verheißung, daß er ein Vater vieler Völker werden sollte, glaubte, dadurch die Allmacht, Güte und Treue Gottes anerkannte und Ihm die Ehre gab. Es ist also nicht so, daß der Glaube als solcher an die Stelle der Gerechtigkeit träte, wie man aus dem Wortlaut des Zitats folgern könnte, oder daß der Glaube ohne Rücksicht auf seinen Inhalt die Rechtfertigung be-

wirkte, wie manche Ausleger hier annehmen, indem sie argumentieren, Gegenstand des Glaubens sei nicht die einzelne Verheißung, sondern Gott und Seine Offenbarung, die sittliche Vollkommenheit selbst; glauben heiße daher, die Vollkommenheit mit einem Male ergreifen; oder auch so: Gott tue mit dem Glauben, was der Glaube mit Ihm tue; wir hielten die Verheißung für wirklich, obgleich sie noch nicht da sei; und so hielte Er unsere Gerechtigkeit für wirklich, obgleich sie noch nicht da sei; wobei es dann freilich ziemlich gleichgültig wäre, welchen besonderen Inhalt die betreffende einzelne Verheißung hätte. Allein dann würde sich P. schwerlich die Mühe gegeben haben, B. 17 ff. nachzuweisen, daß der Glaube Abrahams inhaltlich mit unserem christlichen verwandt war. Gerade in diesem Stücke zeigt sich nun freilich so recht der embryonale Charakter des alttestamentlichen Vorbildes. Denn Abrahams Glaube bezog sich auf etwas im Bereiche des natürlichen Lebens Liegendes. Das Erstorbene, was er sah, war sein und Sarahs Leib; das Leben, das er erhoffte, war das Fortleben in seiner Nachkommenschaft. Das Objekt des christlichen Glaubens dagegen ist ethischer Art: Unser geistlicher Tod, verkörpert in dem um unserer Sünde willen dahingegebenen Christus, und unser neues, ewiges Leben, verkörpert in dem Auferstandenen (B. 24 f.). (Daß von diesen beiden Momenten die rechtfertigende Kraft unseres Glaubens abhängt, haben wir schon bei 3, 24 gesehen; vgl. die Anmerkung zu *διὰ τῆς ἀπολυτρόσεως*. Und der Abschnitt 6, 1—12 vollends ließe sich gar nicht verstehen, wenn nicht der für uns gekreuzigte und auferstandene Christus den Inhalt unseres Glaubens bildete. Die in Christo geoffenbarte Gerechtigkeit Gottes, die wir im Glauben ergreifen, wird uns zugerechnet.) Nur der christliche Glaube spiegelt die Sonne der Göttlichen Gerechtigkeit in ihrem vollen Glanze wider, während Abraham erst von ihren ersten Strahlen berührt war. Das konnte im Alten Bunde nicht anders sein. Jedenfalls ist das Prinzip hier wie dort dasselbe, daß durch den Glauben die Zu-

rechnung der Gerechtigkeit vermittelt ist. — Über die Art, wie diese Vermittelung bei Abraham geschehen ist, kann man nur Vermutungen anstellen; denn der Sprung von dem *γενέσθαι αὐτὸν πατέρα πολλῶν ἐθνῶν* zur Gerechtigkeit ist ein großer. Die Behauptung, daß er die Verheißung einer zahlreichen Nachkommenschaft als eine den künftigen Messias in sich schließende erkannt habe, ist sehr weit hergeholt. Näher liegt es wohl, daß die von Abraham geglaubte Wirkung der Allmacht, Güte und Treue Gottes, kraft deren ihm, dem bereits Erstorbenen, ein neues Leben geschenkt werden sollte, ein so vollkommener Typus der von der Gottesoffenbarung in Christo ausgehenden Wirkung, kraft deren die geistlich Toten zum Leben erweckt werden, ist, wie es im Alten Bunde nur möglich war, und daß darum Gott, wie Er es bei allen alttestamentlichen Heilseinrichtungen tat, die schattenhafte Form vorläufig für das Wesen annahm und in den sich in einer niederen, natürlichen Sphäre bewegenden Glauben Abrahams einen höheren, ethischen Inhalt hineinlegte. Sonst wäre es ja auch nicht zu erklären, wie B. 5 mit Rücksicht auf Abraham gesagt werden kann, er habe geglaubt an den, der den Gottlosen gerecht macht. Denn daß hier Abraham in die Kategorie der *πιστεύοντες ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἄσεβῃ* mit eingerechnet ist, sollte doch von keinem unbefangenen Ausleger geleugnet werden. Nicht als ob damit unter Bezugnahme auf Jos. 24, 2 auf einen früheren Gözendienst Abrahams angespielt werden sollte; vielmehr ist der starke Ausdruck *ἄσεβῆς* gewählt, um die Wirkung der rechtfertigenden Gnade desto heller ins Licht zu stellen. Aber jedenfalls ist der Inhalt seines Glaubens damit in das ethische Gebiet verlegt; und das war nur möglich, wenn man sich das natürliche Leben und Sterben, auf das sich sein Glaube zunächst nur bezog, als mit den höheren Ideen des geistlichen Lebens und Todes in Zusammenhang stehend, auf sie hinweisend und von ihnen beherrscht, vorstellt, wie es ja auch tatsächlich der Fall ist.

B. 11. *σημεῖον ἔλαβε περιτομῆς σφραγίδα τῆς δικαιοσύνης τῆς πίστεως.* Ein Siegel dient zur Bestätigung des Inhaltes einer Urkunde. Dieser Inhalt ist in unserem Falle die Glaubensgerechtigkeit Abrahams, nicht etwa die persönliche Glaubensgerechtigkeit jedes einzelnen Beschneitenen. Und zwar hat Gott die Beschneidung angeordnet mit Rücksicht auf die dem Abraham gegebene Verheißung. Jeder damit Bezeichnete empfing die Anwartschaft auf die Bundesgnade unter der Voraussetzung, daß er die Bundespflichten erfüllte (2, 25), woraus wieder erhellt, daß die Beschneidung nichts zu tun hat mit der Reinigung von den Lüften des Fleisches, sondern ein Symbol der Zugehörigkeit zum Gottesvolke ist. Daß aber ein solcher Bund geschlossen wurde, war die Folge von Abrahams Glaubensgehorsam, und insofern war das Bundeszeichen eine Bestätigung der wirklich vorhandenen Glaubensgerechtigkeit Abrahams.

*εἰς τὸ λογισθῆναι αὐτοῖς δικαιοσύνην* nehmen die meisten Ausleger (z. B. Th., de W., Phil., W.) als parenthetische Erläuterung zu *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα*, weil hier erst erklärt werde, was es mit jener Vaterschaft auf sich habe; denn die gnadenweise Zurechnung der Gerechtigkeit sollte eben das Gut sein, das uns dadurch zuteil werde, daß wir im metaphorischen Sinne der Wesensähnlichkeit Abrahams Kinder würden. Indessen wird dieses Gut B. 13 ganz anders bezeichnet als *κληρονόμον εἶναι τοῦ κόσμου*. Und wie geschraubt und anfechtbar wäre der Gedanke, daß wir unsere Rechtfertigung dem „Vater Abraham“ verdankten! *εἰς τὸ λογισθῆναι κτε.* hängt vielmehr von *τῶν πιστευόντων* ab, aber nicht so, als ob sie „glaubten, daß ihnen Gerechtigkeit zugerechnet werden würde“ (H.), oder als ob sie „glaubten, damit ihnen nach der Göttlichen Teleologie Gerechtigkeit zugerechnet werde“ (M.); denn diese Göttliche Teleologie ist frei eingetragen. Eher könnte man sich schon Godets Erklärung gefallen lassen: „Sie glauben, auf daß ihnen Gerechtigkeit zugerechnet werde. Denn im Glauben liegt ein Wille; er sucht

Versöhnung mit Gott und folglich die Rechtfertigung“, wenn nur in dem Beispiele Abrahams selbst irgend ein Anhaltspunkt dafür vorhanden wäre; aber bei ihm war doch die Rechtfertigung keinesfalls der Zweck, sondern nur die Folge seines Glaubens; und so wird es bei sehr vielen Christen auch sein. Daher scheint es am einfachsten, die durch *διὰ* in *δι' ἀκροβυστίας* gegebene räumliche Vorstellung auch bei dem *εἰς τὸ λογισθῆναι κτε.* beizubehalten; „sie glauben sich gleichsam durch die Borhaut in den Stand der Rechtfertigung hinein“. Ohne darum dem *εἰς* c. inf. eine konsekutive Bedeutung beizulegen, die es nie hat, stellt sich doch dem Sinne nach der mit *εἰς* eingeleitete Satz hier als eine Folge dar.

B. 12. *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς στοιχοῦσιν.* Die nächste Frage ist, ob die Worte so, wie sie vorliegen, einen befriedigenden Sinn ergeben, oder ob am Texte eine Korrektur vorzunehmen ist. G. sucht den vorliegenden Wortlaut zu verteidigen, indem er das erste *τοῖς* als Pronomen, das zweite als Artikel faßt und konstruiert: *τοῖς οὐκ ἐκ περιτομῆς μόνον οὖσιν, ἀλλὰ καὶ οὖσι τοῖς στοιχοῦσιν κτε.* „denen, die nicht nur aus der Beschneidung sind, sondern welche auch diejenigen sind, welche wandeln“. Aber was für eine schwerfällige Konstruktion wäre das! Wenn B. das hätte sagen wollen, so hätte er einfach schreiben können: *ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσιν*; ja er hätte sogar, um Mißverständnisse zu vermeiden, so schreiben müssen. Wenn andere eine Inversion von *καὶ τοῖς* für *τοῖς καὶ* annehmen, so ist damit im Grunde gar nichts gesagt. Man wird also nicht umhin können, ein Versehen zu konstatieren, und hat dann die Wahl, ob man berichtigen will: *τοῖς οὐκ ἐκ περ. μ., ἀλλὰ καὶ στοιχοῦσιν* oder: *οὐ τοῖς ἐκ περ. μ., ἀλλὰ καὶ τοῖς στ.* Die meisten wählen das erstere und bringen den Sinn heraus, daß zur Beschneidung noch der Glaube hinzukommen müsse, wenn man Abraham zum Vater haben wolle (Chrysl., Def., Erasmus, C., Th., de W., Phil.,

G., W. u. a.). Der Gedanke ist auf den ersten Blick sehr bestechend. Aber B. 16 sagt P. unzweideutig, daß das Heil a) den Juden, b) den Gläubigen insgemein zukommen soll, wie er auch in Kap. 11 darlegt, daß Israel als Gesamtvolk gerettet werden soll. Damit kann nicht in Einklang gebracht werden, daß hier das Heil nur für den gläubigen Teil des Volkes reserviert werden soll. Ferner würde dann die Beschneidung tatsächlich jede Bedeutung verlieren, nicht nur ἐν τῷ νῦν καιρῷ, sondern auch für die vorchristliche Zeit. Endlich scheint dabei nicht genügend beachtet zu sein (G. z. B. hat es offenbar ganz übersehen), daß τοῖς οὐκ ἐκ περ. μ. κτε. keineswegs eine Apposition ist zu περιτομῆς, sondern daß mit τοῖς (dat. comm.) eine ganz neue Relation beginnt. Nachdem erst gesagt war, wessen Vater Abraham ist, wird nun hinzugefügt, wem seine Vaterschaft zugute kommen soll, und weiter in B. 13 ff., wie sie zugute kommen soll. Wir glauben darum, daß Theod., Vulgata und L. das Richtige getroffen haben, wenn sie οὐ τοῖς ἐκ περ. κτε. lesen und den Apostel hier zwischen den Juden und den gläubig gewordenen Heiden unterscheiden lassen, und wir übersetzen demgemäß: Abraham ist ein Vater geworden aller derer, die trotz ihrer heidnischen Abstammung glauben, und denen darum Gerechtigkeit zugerechnet wird, und zugleich ein Vater des auserwählten Volkes, derart, daß sein Segen nicht nur den Beschneideten zugute kommen sollte, sondern auch denen, die in den Fußstapfen usw. Man könnte einwenden, wenn Abraham der Vater τῆς περιτομῆς und τῶν δι' ἀκροβυστίας πιστευόντων sei, so sei es selbstverständlich, daß seine Vaterschaft auch beiden zugute komme. Aber in der apostolischen Zeit war das durchaus noch nicht selbstverständlich, sondern viele waren der Meinung, daß die gläubig gewordenen Heiden sich erst noch beschneiden lassen müßten, um des Segens Abrahams teilhaftig zu werden. Es ist merkwürdig, daß G. eben diesen Gedanken, der bei unserer Auffassung in B. 12 wirklich vorhanden ist,

ergänzen zu müssen glaubt, um das γὰρ B. 13 richtig zu verstehen. Eine ähnliche Textschwierigkeit bieten

B. 17 die Worte: κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεοῦ, die man entweder auflöst: κατέναντι τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἐπίστευσεν (so die meisten) oder κατέναντι τοῦ Θεοῦ, κατέναντι οὗ ἐπίστευσεν (so M., Phil., G.). Allein die Konstruktion πιστεύειν κατέναντι τινος ist völlig beispellos, und die Vorstellung, daß er als ein vor Gott Stehender geglaubt habe, sehr wunderbar. Es kommt daher nur die erstere Auflösung in Betracht: „vor Gott, dem er geglaubt hat“. Das κατέναντι (קָטַנְתִּי) wird dabei gedeutet entweder „nach dem Wissen Gottes“, sei es, daß man das bezieht auf Seine Allwissenheit, die vorher sah, was den Menschen noch verborgen war (Dlsh.), sei es auf Sein Urteil, nach welchem, wenn auch nicht nach menschlichem Urteil, Abraham die Würde eines Vaters aller Gläubigen erlangt habe (Rückf., Fr., Umbreit; auf dasselbe kommt auch B. heraus, wenn schon er sonderbarerweise die Interpretation „nach dem Urteil“ verwirft), — oder „nach dem Willen Gottes“, d. h. nach Seinem Ratschluß (Reiche) oder nach Seiner Allmacht, wonach Er etwas bewirkte, was den Menschen unmöglich schien (Koppe), — oder „in Gegenwart Gottes“, temporell gefaßt (so G.; dieser Zusatz sei gemacht worden, um dem praeteritum τέθεικά σε das Befremdliche zu nehmen; da es für den ewigen Gott keine Zeit gäbe, so habe Er das Zukünftige schon als gegenwärtig bezeichnet!), — oder gar „ad exemplum Dei“ (Chrys., Theod., Theoph.). Angeknüpft werden die Worte gewöhnlich unter Parenthesierung von 17<sup>a</sup> an B. 16 ὅς ἐστι πατὴρ πολλῶν ἐθνῶν, von B., Phil. und G. aber an das Zitat πατέρα π. ἐθνῶν τέθεικά σε und von v. Heng. und G. an καθὼς γέγραπται. Die letzte Anknüpfung setzt eine völlig kontorte Konstruktion voraus; die zweite ist sehr hart: „Ich, Gott, habe dich gesetzt vor Gott“; die erste hat das Bedenken gegen sich, daß sie eine durch nichts angedeutete Parenthesierung zuhilfe nehmen muß. Im allgemeinen ist gegen



die Auflösung κατέναντι τοῦ Θεοῦ τῷ κτε. noch einzuwenden, daß eine Attraktion von τῷ sonst im Neuen Testament gar nicht und bei den Klassikern nur an einer einzigen Stelle (Xen. Mem. 2, 2, 5) nachweisbar ist; sie ist also sehr unwahrscheinlich. Vor allem aber spricht gegen diese Auflösung der sich daraus ergebende sehr unbefriedigende Sinn. Welchen Zweck hätte denn in diesem Zusammenhange die Hervorhebung des Umstandes, daß Abraham „vor Gott“ ein Vater vieler Völker geworden sei, sei es nun, daß seine Zeitgenossen das nicht für möglich gehalten haben, oder daß sie es nicht geahnt haben, oder daß von vielen Menschen seine Vaterschaft nicht anerkannt wurde; die Leser des Römerbriefs werden doch zu diesen Zweiflern und Leugnern kaum gehört haben. Was man dagegen in diesem Zusammenhange erwartet, ist ein Hinweis, daß auch diese Würde, ebenso wie seine Rechtfertigung, ihm als Lohn für seinen Glauben und entsprechend seinem Glauben verliehen worden ist. Wir nehmen deshalb an, daß eine Korruption des Textes vorliegt, oder daß P. sich im Ausdruck vergriffen hat und schreiben wollte: κατέναντι τούτου ὅτι ἐπίστευσε Θεῷ oder κατέναντι οὗ ἐπίστευσε Θεῷ τῷ ζωοποιῶντι κτε. (= κατέναντι τούτου ὅ) „in an- betracht dessen, daß er Gott geglaubt hat“ bezw. „entsprechend dem, was er geglaubt hatte Gotte, der usw.“ Wenn letzteres die ursprüngliche Lesart gewesen ist, wie leicht konnte da ein Abschreiber aus Θεῷ ein Θεοῦ machen, und mit welcher Sicherheit zog das dann die Änderung von τῷ ζωοποιῶντι κτε. in τοῦ ζωοποιῶντος nach sich! Daß κατέναντι, welches genau genommen nur „gegenüber“ bedeutet, in dem Sinne von „in betracht“ oder „entsprechend“ gefaßt werden kann, wird wohl kaum bestritten werden. So schließt sich der Relativsatz ganz ungezwungen an das Zitat an. Außerdem wird dadurch der Begriff des Glaubens, auf den es hier ankommt, in den Vordergrund gerückt, während er sonst hinter dem betonten Θεοῦ zurücktreten würde.

B. 25: Während die meisten Ausleger über die Worte *ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* hinweggehen mit der kurzen Bemerkung, die Auferstehung sei nötig gewesen, um den Glauben an die durch Christi Tod vollbrachte Erlösung zu wirken, was G. mit Recht als sehr matt und kompliziert bezeichnet, und was auch dem Wortlaut gar nicht gerecht wird; und während andere (G., Th., Phil.) den Zusammenhang zwischen der Auferweckung Christi und unserer Rechtfertigung darin finden, daß er als der Auferstandene für uns bittet und uns Kraft gibt, was hier nicht hergehört, da es sich nicht um die Erhaltung im Heilsstande, sondern um den Akt der Rechtfertigung handelt, so bemüht sich G. in eingehender Erörterung, ein anderes Verhältnis zwischen beiden Tatsachen nachzuweisen. Er protestiert zunächst gegen die Übersetzung von *διὰ* mit „für“ oder „zwecks“; denn da im ersten Gliede (*διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν*) das *διὰ* nur kausal gefaßt werden könne, so könne es auch im zweiten nicht final sein. Unsere Rechtfertigung sei daher als Grund für die Auferweckung Christi anzusehen. Weil durch seinen Tod die Versöhnung unserer Sünden vollbracht, und wir dadurch in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt waren, so mußte das eine Rückwirkung auf den Zustand Christi ausüben und seinen Tod in Leben verwandeln. Wenn der Schuldner als zahlungsunfähig erkannt ist, wird der Bürge ins Gefängnis geworfen; sobald aber die Schuld bezahlt ist, ist der Bürge frei. So eng ist das durch Gottes Rat gebildete Band der Zusammengehörigkeit zwischen uns und Christo: Wir sündigen, er stirbt; wir werden gerechtfertigt, er wird wieder lebendig. — Es ist wohl selten etwas Abenteuerlicheres erfunden worden. Als ob in der Zeit zwischen Karfreitag und Ostern auch nur einer von den Aposteln zum rechtfertigenden Glauben hindurchgedrungen wäre! Daß *διὰ* ebensowohl final als kausal gebraucht werden kann, steht außer Zweifel, und der Wechsel der Bedeutung in zwei entsprechenden Gliedern hat gar nichts Auffallendes. Christus ist allerdings zwecks unserer Rech-

fertigung auferweckt worden, weil nur in einem lebendigen Heiland die ἀπολύτρωσις sein kann, deren wir zu unserer Rechtfertigung bedürfen. Erst aus Kap. 6 wird es uns freilich recht klar werden, warum gerade das Leben des Heilandes zu unserer Rechtfertigung unumgänglich erforderlich ist.

## Kapitel 5.

B. 1. εἰρήνην ἔχομεν. Aus dem Zusatz πρὸς τὸν Θεόν erhellt, daß es sich um eine Art unseres Verhältnisses zu Gott handelt. Korrekte, ja freundliche Beziehungen zu Ihm sind wiederhergestellt; all' Fehd' hat ein Ende; wir können uns von Ihm alles Guten versehen; eine καταλλαγὴ hat stattgefunden, nicht so zwar, als ob wir eine neue Gesinnung gegen Ihn bekommen hätten (davon ist bei der Rechtfertigung noch keine Rede, sondern das wird erst als eine weitere Wirkung der Rechtfertigung beim Kapitel von der Wiedergeburt dargelegt werden), sondern so, daß Er Seinen Zorn über uns aufgegeben, unsere Schuld getilgt und uns in unsere Kindesrechte wieder eingesetzt hat. Dieser Friede mit Gott deckt sich also nicht ganz mit dem, was wir gewöhnlich unter Seelenfrieden verstehen („conscientiae serenitas“ C., „Befriedigung und Genüge“ Th. Schott), noch weniger aber mit „Heilsgewißheit“, wie G. will, der von diesem Begriff aus seine ganze wunderliche Auffassung des Abschnittes 5, 1—11 konstruiert hat. Er stützt seine Ansicht, daß εἰρήνη πρὸς τὸν Θεόν hier Heilsgewißheit bedeute, auf drei Gründe: a) Von der Versöhnung handle B. 2, daher B. 1 sich auf etwas anderes beziehen müsse. Aber die Annahme, daß B. 2 von der Versöhnung handle, beruht auf irriger Exegese. b) Die Vermittelung, von der B. 2 rede, sei durch das Perfekt ἐσχήκαμεν als vollendete Tatsache hingestellt, und das allein passe auf die Versöhnung, während das Präsens ἔχομεν B. 1 sich auf eine

gegenwärtige, fortwährende Besitznahme beziehe. Aber ἔχειν heißt gar nicht „in Besitz nehmen“. Überhaupt ist das friedliche Verhältnis zu Gott nicht gleichbedeutend mit der Versöhnung, sondern etwas, was wir auf Grund der Versöhnung beständig „haben“.

c) Wenn die Ergänzung „durch unseren Herren Jesum Christum“ sich auf das Werk der Versöhnung bezöge, so würde sie wahrscheinlich nicht mit εἰρήνην ἔχομεν, sondern mit δικαιοθέντες verbunden sein. Wieso? Die Versöhnung haben wir doch ebenso durch Christum wie die Rechtfertigung. — Hält man die richtige Bedeutung von εἰρήνη fest, so muß man sich für die Lesart ἔχομεν entscheiden (nicht ἔχωμεν, das Drig., Theoph., Fr., Tischendorf, Geß, B. und G. akzeptieren; denn εἰρήνην ἔχειν heißt nicht „Frieden halten“ oder „Frieden fühlen“, sondern „Frieden haben“, und zwar einen Frieden, der nicht von uns, sondern von Gott gemacht wird; da ist also der kohortative Konjunktiv schlechterdings nicht am Platze, abgesehen davon, daß er auch sonst nicht in den didaktischen Zusammenhang paßt), die zwar nur durch FG und P bezeugt, aber doch auch nachträglich in N und B hineinkorrigiert ist, woraus man sieht, daß schon die ältesten Abschreiber selbst stutzig geworden sind.

B. 2. προσαγωγή kann aktiv genommen werden als „Hinzuführung“ (Chrys., Th., v. Heng., M.) oder intransitiv als „Zutritt“ (so die meisten), aber nicht als „die Fähigkeit einzugehen“ (G.). Da προσαγωγή durch εἰς τὴν χάριν ταύτην näher bestimmt und mit dem Perfektum ἐσχήκαμεν (das nicht übersetzt werden darf „wir haben erlangt“ oder einfach „wir haben“, sondern „wir haben gehabt“) verbunden ist, so kann es nicht gedeutet werden von dem freien Zugang, den wir fortwährend im Gebet zu Gott haben, sondern es geht auf einen einmaligen, abgeschlossenen Akt sc. auf unsere Bekehrung. Th. freilich versteht προσαγωγή objektiv von der Hinzuführung, die ein für allemal durch Christum geschehen ist, also von seinem Erlösungswerk. Doch ist das sehr gesucht.

B. 3. Die Variante *καυχόμενοι* (BC) statt *καυχώμεθα* scheint durch Konformation mit B. 11 entstanden zu sein.

B. 4. *δοκιμή* wird neuerdings allgemein übersetzt „Bewährung“ sc. Bewährung des Glaubens. Allein zunächst bedeutet es nur „Erprobung“. Was erprobt wird, ist nicht ausdrücklich gesagt; der Zusammenhang muß es ausweisen. Nun ist aber in diesem Zusammenhange gar nicht die Rede von irgend welchen menschlichen Charaktereigenschaften, sondern von dem, was Gott an uns tut, und was wir fernerhin von Ihm erwarten dürfen. Seine Macht, Gnade und Treue erproben wir in der Trübsal zu unserem Troste, cf. 15, 4. Daher ist L.s Überetzung: „Erfahrung“ durchaus zutreffend. Wäre unser Glaube das zu Erprobende, so wäre nicht einzusehen, wie der jemals ein sicheres Fundament unserer Hoffnung abgeben könnte. Auch hat ja der Glaube bei der Rechtfertigung, bei der wir hier noch stehen, eine lediglich rezeptive Bedeutung; er hat nur zu nehmen, nicht etwas Positives zu leisten, und kann deshalb kaum Gegenstand der Erprobung sein. Gewiß wird der Glaube weiterhin bei dem Wiedergeborenen ein schäftig und kräftig Ding; aber das gehört noch nicht hierher.

B. 5. *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*. Daß *τοῦ Θεοῦ* hier gen. poss. ist, „die Liebe, die Gott zu uns hat“, wird durch die nachfolgende Begründung so evident gemacht, daß es einer Widerlegung der Fassung als gen. obj. (S. und mehrere Ältere) nicht bedarf.

B. 6. Hier ist zunächst der Text festzustellen. NCDE lesen: *ἔτι γὰρ Χριστὸς ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι κατὰ καιρὸν κτε.*; FG: *εἰς τί γὰρ Χρ. ὁ ἡ. ἁ. ἔτι κ. κ.*; B: *εἶπε Χρ. ὁ ἡ. ἁ. ἔτι κτε.*; A hat am Anfang eine Lücke: — *τι γὰρ Χρ. ὁ ἡ. ἁ. ἔτι*. Das zweite *ἔτι* steht also (mit Ausnahme von K und P, die nicht ins Gewicht fallen) in allen Majj., dazu auch in den ältesten Verss. Peschito, Itala, Vulgata; es kann daher als gesichert angesehen werden, was nur M. und G. Icugnen, die

annehmen, daß das erste *ἔτι* von den Abschreibern irrtümlich hinter *ἀσθενῶν* wiederholt sei. Hält man nun auch das erste *ἔτι* für ausreichend bezeugt, so kann man kaum umhin, ein Versehen des Apostels anzuerkennen, wie auch vielfach geschieht. Denn der von Th. vorgeschlagene Ausweg, das erste *ἔτι* in dem Sinne von „schon“ zu fassen, wofür er sich auf Luk. 1, 15 beruft, ist von keinem als gangbar angesehen worden. Noch gewagter und geradezu den Sinn der Stelle verwirrend ist die Übersetzung des ersten *ἔτι* mit „noch dazu“ oder „obendrein“ (Baumg.-Crusius, Märcker, B.). Nach v. Heng. und Mehring hätte B. selbst beim Diktieren das Bedürfnis gefühlt, das am Anfang stehende *ἔτι* zur Verdeutlichung hinter *ἀσθενῶν* zu wiederholen; aber dann hätte er genau das Gegenteil von einer Verdeutlichung erreicht. Nach Tischendorf und G. endlich gehört das erste *ἔτι* zu *ἀπέθανεν*, das zweite zu *ὁ ἡ. ἀσθενῶν*; welchen Sinn aber sollte das *ἔτι* als Zeitbestimmung des Todes Christi haben? Dagegen paßt die Lesart des Vatic. *εἰς* vortrefflich (man muß dann natürlich B. 6 mit B. 5 verbinden und nicht etwa mit Gm. und B. in B. 6, unter Parenthesierung von B. 7 und 8, den Vorderatz zu B. 9 sehen); bedenklich ist nur, daß sie keine weiteren Zeugen für sich hat. Indessen hat B oft allein das Richtige; warum nicht auch an dieser Stelle? (B.) Freilich ist auch die Lesart *εἰς τὴν γὰρ κτλ.* (FG, It., Bulg., Jrenäus, vielleicht auch A) nicht zu verachten. Denn was G. dagegen einwendet, daß eine Frage nach dem Zweck der Göttlichen Liebe hier nicht am Platze wäre, beruht nur auf Mißverständnis; es wird ja gar nicht gefragt nach dem Zweck der Göttlichen Liebe, sondern nach dem des Todes Christi; und der ist die Offenbarung der Liebe Gottes. Zu übersetzen wäre also: „Denn wozu wäre Christus sonst gestorben (als um uns die Liebe Gottes zu offenbaren)?“

Welche Bedeutung hat nun B. 6 im Gedankengefüge? Gewöhnlich findet man darin den objektiven Taterweis der

*ἀγάπη τοῦ Θεοῦ*. Sie ist kein leerer Wahn; denn usw. (Darauf kommt dem Sinne nach auch Th. heraus, wenn schon er den Inhalt von R. 6 definiert als Nachweisung des Grundes der in uns sich manifestierenden Liebe Gottes.) Allein die Fassung von R. 5 läßt nicht den Nachweis erwarten, daß die Liebe Gottes wirklich da ist, und worauf sie beruht, sondern vielmehr, daß sie durch den heiligen Geist in unseren Herzen ausgegossen ist. Etwas anders legt sich G. den Zusammenhang zurecht: R. 6 ff. sollen beweisen, daß die Hoffnung der Herrlichkeit, deren Quelle für uns die innere Offenbarung der Liebe Gottes ist, nicht durch den Erfolg am Tage des Gerichts widerlegt werden wird. Zu dem Zwecke analysiere P. den Inhalt der R. 5 besprochenen inneren Offenbarung und bilde das Gefühl der Liebe Gottes in uns in einen strengen Syllogismus um. Das *thema probandum* wäre demnach die Gewißheit der Herrlichkeitshoffnung. Aber die Anknüpfung von R. 6 an *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται κτε.* ist zu offenbar, als daß darüber hinwegargumentiert werden könnte. Allerdings ist die Gewißheit unserer Herrlichkeitshoffnung der beherrschende Gedanke. Aber in diesen Rahmen wird hier der Nachweis eingeschoben, daß es die Liebe Gottes ist, worauf jene Hoffnung sich gründet. — Der Gedankengang scheint uns vielmehr folgender zu sein: Unsere Hoffnung ist ganz sicher. Denn machen wir uns doch einmal klar, was das ist, was wir bei der Rechtfertigung empfangen haben. Ist's nur ein Urteil Gottes über uns, eine Losprechung von unserer Sündenschuld? Nun, das wäre zwar auch schon etwas Wichtiges und Herrliches, aber doch etwas, was sich außer uns abspielte, und wovon wir deshalb nur verstandesmäßig Notiz nehmen könnten. Wir würden uns sehr darüber freuen und könnten gar nicht dankbar genug dafür sein; aber wir würden nur auf dem Wege der Reflexion zu diesen Gefühlen gelangen. Erfahrungsgemäß liegt jedoch die Sache anders. Das bei der Rechtfertigung erlangte Heilsgut ist keines-

wegs nur ein abstraktes, negatives (Lossprechung), sondern ein konkretes, positives. Es strömt etwas in uns herein, was wir unmittelbar fühlen. Wir haben es bezeichnet als Gerechtigkeit, als Leben und als Frieden. Doch treffen diese Ausdrücke nur die Wirkungen, die von dem Heilsgute ausgehen; es ist etwas, was uns gerecht und lebendig macht und uns Frieden gibt. Was ist denn aber das Gut an sich? Das erkennen wir am besten, wenn wir auf die Quelle sehen, aus der es uns zukommt, nämlich auf den Kreuzestod Christi. Denn aus seinem stellvertretenden Sühnopfer fließt ja doch unsere Gerechtigkeit, unser Leben und unser Friede her. Dieser Kreuzestod Christi aber, ist er nicht eine Erweisung der Liebe Gottes, wie sie höher gar nicht gedacht werden kann? Was also in unserem Herzen wirksam ist, und was wir darin spüren, ist nichts anderes als die Liebe Gottes (*ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*); und der Kanal, durch den sie in uns hereingeströmt ist, ist das *πνεῦμα ἅγιον τὸ δοθὲν ἡμῖν* — nicht der Glaube, der zwar unumgänglich nötig ist zu unserer Rechtfertigung, aber nur als Gefäß, um die Gnade aufzunehmen. Er ist gleichsam die leere Hand, die wir zum Himmel emporstrecken, während der heilige Geist die volle Gnadenhand ist, die uns Gott entgegenstreckt. Oder um ein anderes Bild zu gebrauchen: Durch den Glauben wird der Kontakt mit dem Himmel hergestellt, so daß der elektrische Funke, nämlich die Rechtfertigung, hervorspringt. Was aber von unten nach oben hinaufgeht, ist nur ein negativer Strom; der positive Strom kommt von oben herab durch den Geist. Es ist also nicht so, daß unser Glaube uns die Rechtfertigung verschaffte, und daß daraufhin die Mitteilung des Geistes erfolgte; sondern Glauben, Gerechtfertigtwerden und Geistesempfang ist alles ein Akt. Streng logisch betrachtet geht sogar der Geistesempfang der Rechtfertigung voraus, da diese erst durch das Einströmen der Liebe Gottes in uns zustande kommt, und dieses erst geschehen kann, nachdem wir durch den



heiligen Geist an die Gnadenfülle Gottes in Christo angeschlossen sind. — Wenn es nun wirklich die Liebe Gottes ist, die wir in unseren Herzen spürbar gegenwärtig haben, und die alle unsere Fehler und Gebrechen zudeckt wie ausgegossenes Wasser ein unebenes Stück Land, so können wir unbesorgt sein, daß sie uns auch völlig erretten wird. Unsere Hoffnung ist nicht gestellt auf das schwankende Fundament unseres Gefühls von der Liebe Gottes, sondern auf den Felsengrund der Erlösungstat von Golgatha.

*κατὰ καιρόν* verbinden M., G. und Th. mit *ἀπέθανεν*, und die beiden ersteren übersetzen es „zur rechten Zeit“; gerade damals nämlich sei die Zeit der *ἀνοχή τοῦ Θεοῦ* unwiderruflich vorbei gewesen, und die Gerechtigkeit Gottes habe so oder so offenbar werden müssen; da sei eben noch zur rechten Zeit Christus für uns Sünder eingesprungen. Aber daß die Geduld Gottes damals aufgehört habe, widerspricht doch aller Erfahrung. Auch wird mit jener Erklärung im Grunde nichts erreicht, weil, wie Th. richtig bemerkt, die Frage: warum gerade in diesem Zeitpunkt? damit nur weiter hinausgeschoben wird. Er selbst übersetzt deshalb: „in dem vorherbestimmten Moment“ und denkt dabei an das „als die Zeit erfüllet war“. Doch erscheint dieser Gedanke recht weit hergeholt und im Kontext bedeutungslos. Vielmehr ist *κατὰ καιρόν* mit *ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι* zu verbinden: „als wir dem Charakter der Zeit entsprechend noch untüchtig waren“. Daß darin eine gewisse Entschuldigung für unsere *ἀσθένεια* liegen sollte, ist schon durch das folgende *ὑπὲρ ἀσθενῶν* ausgeschlossen. Es soll nur ausgedrückt werden, daß in der vorchristlichen Zeit das Verderben ein allgemeines war, und niemand eine Ausnahme davon machte. Gerade diese allgemeine Untüchtigkeit bewog ja die Göttliche Liebe zum Einschreiten.

B. 7. *ὑπὲρ δικαίου* — *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ*. Beide Ausdrücke können neutrifch gefaßt werden „für das Recht — für etwas Gutes“ (L., Mel., Erasmus). Oder beide maskulinifch,

wobei man dann unter *δίκαιος* einen Menschen versteht, der keinem etwas zuleide tut (Dlsh.), oder einen, der nichts weiter ist als gerecht (de W.), oder einen rechtschaffenen, der wirklich recht tut, und dessen Charakter deshalb Achtung gebietet (Phil., Th., Jul. Müller); unter *ἀγαθός* dagegen einen, der positiv das Gute tut (Dlsh.), oder der mit der Gerechtigkeit Edelmut verbindet (de W.), oder der edel, liebenswürdig und eifrig im Wohltun ist (Phil.), oder unter Betonung des bestimmten Artikels „den Menschenfreund, den Wohltäter (sc. dessen, der sich hernach für ihn aufopfert)“ (Th.). Jul. Müller endlich versteht unter *ὁ ἀγαθός* Gott selbst. Man kann drittens aber auch *ὑπὲρ δικαίου* maskulinisch und *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* neutrisch fassen, worauf der Wechsel des Artikels hindeutet. Manche haben es auch versucht, die beiden Sätze in B. 7 als ziemlich gleichbedeutend zu erklären; der zweite sei nur zur Motivierung des Ausdruckes *μόλις* hinzugefügt worden: „Ich sage „faum“, weil ich nicht schlechthin in Abrede stellen will, daß es zuweilen auch vorkommen mag, daß man für einen Gerechten sein Leben einsetzt.“ Indessen ist es unstatthaft, den Unterschied zwischen *ὑπὲρ δικαίου* und *ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ* als bedeutungslos beiseite zu lassen. Was nun die Deutung dieser beiden Ausdrücke anlangt, so wird man mit Hilfe des Lexikons nie ein sicheres Resultat gewinnen können. Man sollte hier vielmehr das Dichtervort beherzigen: „Grau ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum.“ Wie ist es denn im praktischen Leben? Daß jemand für einen Mitmenschen, und wenn es selbst der beste wäre (ein *δίκαιος*), sein Leben hingäbe, kommt da, wo noch nicht der Geist Christi herrscht, fast nie vor. Dagegen mangelt es in der Weltgeschichte nicht an Beispielen, daß Leute für das Gute, d. h. für große Ideen mutig in den Tod gegangen sind. Wir bewundern zwar ihren Heldennut und preisen ihn als etwas Außerordentliches; aber wir finden doch, daß er die Grenzen dessen, was man von der menschlichen Natur billigerweise erwarten darf,

nicht übersteigt. Hiernach leuchtet ein, daß ὑπὲρ δικαίου maskulinisch und ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ neutrisch zu fassen ist.

B. 10. Wenn Baur, Ritschl u. a. ἐχθροὶ Θεοῦ in aktivem Sinne und demgemäß κατηλλάγημεν τῷ Θεῷ im Sinne von „wir haben unserer Feindschaft gegen Gott entsagt“ nehmen, so zeugt das von einem totalen Mißverständnis des ganzen Abschnittes. Nicht einmal als Nebenbedeutung, wie G. will, darf dies aktive Moment zugelassen werden. Denn es handelt sich hier lediglich darum, was wir infolge unserer Rechtfertigung, zu der und bei der wir außer dem Annehmen des Evangeliums nichts zu tun haben, erwarten dürfen. — Wie können denn aber die Sünder als ἐχθροὶ Θεοῦ = Deo odiosi bezeichnet werden, wenn Er sie doch von Ewigkeit her geliebt hat? Die Antwort, daß Gottes Zorn sich nur gegen das Böse, nicht aber gegen die Personen richte, genügt offenbar nicht; denn ἐχθροὶ sind eben Personen. Aber — und darin liegt die Lösung des Problems — Er haßt sie nicht als solche, sondern qua Sünder, d. h. soweit sie sich selbst mit der Sünde identifizieren, was nicht ausschließt, daß Seine Absicht dahin geht, sie von der Sünde zu befreien und in Gegenstände Seines Wohlgefallens zu verwandeln.

ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ wird von manchen (z. B. G.) interpretiert: „auf Grund seines uns mitgeteilten Lebens“, weil nämlich sein Leben unsere Heiligung und damit unsere Enderlösung sichere; es sei also hier schon kurz angedeutet, was in Kap. 6—8 näher ausgeführt sei. Aber dadurch wird wieder in diese Abhandlung über die Früchte der Rechtfertigung ein fremdartiges Element hineingetragen. Wir haben dabei nur zu glauben; das Wirken steht bei Gott allein. Hat Christus durch seinen Tod das Schwerere, nämlich die Versöhnung der Feinde Gottes, bewirkt, so wird er als der Auferstandene, mit weit größeren Machtmitteln Ausgerüstete, erst recht das Leichtere, nämlich die Verherrlichung der Versöhnten, bewirken. Wenn W. dagegen ein-

wendet, das logische Moment der Begründung werde dadurch verschoben; denn es komme hier nicht darauf an, inwiefern die Errettung vom Zorn etwas Leichteres sei, sondern weshalb wir sie um so sicherer erwarten dürfen, so ist uns das unverständlich. Denn gerade weil sie leichter ist, können wir sie eben um so sicherer erwarten. Seine eigene Interpretation: „wir werden in (ἐν lokal) seinem Leben gerettet werden, d. h. sein Leben wird uns einen Vergungsort vor dem Zorne Gottes bieten“ ist sehr gekünstelt. ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ korrespondiert vielmehr offenbar dem ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, und das ἐν ist darum beide Male kausal zu fassen.

B. 11. οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι. Man hat diesen unvollständigen Ausdruck zu ergänzen gesucht: οὐ μόνον δὲ σωθησόμεθα, ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα (L., Beza, Th., Phil. u. a.). Aber aus dem part. καυχώμενοι läßt sich kein verb. fin. machen, und das fut. verträgt sich schlecht mit dem praes. Andere ergänzen: οὐ μόνον δὲ σωζόμενοι, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι „wir werden selig werden nicht bloß als Erlöste, sondern auch als in Gott Triumphierende, d. h. wir werden die Schwelle der Seligkeit überschreiten nicht als solche, die mit genauer Not einem Schiffbruch entronnen sind, sondern in der triumphierenden Haltung von Menschen, denen der Vater das Siegel Seiner Kindschaft aufgeprägt hat“ (G.). Wenn nur nicht die Ergänzung σωζόμενοι auch reichlich willkürlich wäre, zumal in der stark variierten Bedeutung „einfach selig werdend“. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, daß B. das καυχᾶσθαι ἐν τῷ Θεῷ als etwas erst Zukünftiges habe hinstellen wollen. Die einzige befriedigende und ungezwungene Ergänzung ist: οὐ μόνον δὲ καταλλαγέντες, ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι „wir werden selig werden, da wir nicht nur versöhnt sind, sondern uns auch Gottes rühmen dürfen, d. h. weil Gott nicht nur keinen Groll mehr gegen uns hat, sondern auch, wie wir triumphieren dürfen, ganz auf unserer Seite ist als unser Freund und Vater“ (so im wesentlichen M., G.,

B.=Crustius, W., nur daß letzterer paraphrasiert: Nicht nur auf dem objektiven Grunde der geschehenen Versöhnung, die doch nur die *δογμή* entfernt, ruht die Gewißheit unserer Errettung, sondern auch auf dem Bewußtsein eines neuen Verhältnisses zu Gott, in welchem wir immer neuer Liebesbeweise desselben gewiß sind. Der Ausdruck „neues Verhältnis zu Gott“ ist mißverständlich; es ist ein neues Verhältnis Gottes zu uns, dessen wir uns rühmen).

B. 12. Daß der mit *ὡσπερ* anfangende Satz anakoluthisch ist, wird nicht von allen zugegeben. Manche finden den Nachsatz in *καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, indem sie *καὶ* mit „auch“ übersetzen: „so ist auch der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen“ (Erasmus, Beza). Als ob B. hier einen Vergleich zwischen dem Eintritt der Sünde und dem des Todes anstellen wollte. Noch verfehlter ist es, den Nachsatz in B. 18 zu suchen (Grot., B., Reiche, G., vgl. auch Olsh., Sw.). Den Lesern zuzumuten, daß sie nach sechs langen, sehr inhaltsreichen und zum Teil sehr schwierigen Versen noch den Eingang des Satzes im Kopfe haben sollten, ist eine Ungeheuerlichkeit. Man erweist wirklich dem Apostel eine geringe Ehre, wenn man ihn als musterhaften Stilistiker hinzustellen sucht, dem nicht solche kleinen Unebenheiten, wie es ein Anakoluth ist, unterlaufen könnten. Übrigens ist der Satz nur der Form nach anakoluthisch; dem Sinne nach findet er seinen Abschluß in *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* (C., Th., Phil., Mang., Holst., Rothe, W.). Der Einwand, den G. dagegen erhebt, daß nämlich im folgenden nicht die Gleichheit, sondern die Verschiedenheit zwischen Adam und Christo erörtert werde, ist nichtig; denn es steht weder die Gleichheit noch die Verschiedenheit zwischen Adam und Christo in Rede; es soll vielmehr zwischen den von beiden ausgehenden Wirkungen ein Vergleich gezogen werden. — Einige wollen auch den fehlenden Hauptsatz aus B. 11 hinzudenken, etwa so: „Darum ist es mit der Versöhnung durch Christum ebenso, wie durch

einen die Sünde gekommen ist in die Welt usw.“ (de W., Lange, Umbreit, Schott, Diezsch). Aber auf solche Ellipse konnten die Leser unmöglich zu Anfang des Satzes gefaßt sein, und wenn sie sich nach mehreren Zwischensätzen ihrer bewußt wurden, waren sie kaum noch in der Lage, die richtige Ergänzung nachzuholen.

*καὶ οὕτως εἰς πάντας κτε.* Es macht für den Sinn wenig aus, ob man das *οὕτως* bezieht auf *δι' ἐνὸς ἀνθρώπου* „wie durch einen Menschen usw., ebenso sc. von einem auf viele, hat sich der Tod verbreitet“ (Diezsch, H., Holst.), oder auf den ganzen vorher dargelegten Sachverhalt „dem bei Adams Sündenfall zwischen Sünde und Tod geordneten Kausalzusammenhange entsprechend“ (W.), oder ob man *οὕτως* konsekutiv faßt „infolge dieses ersten Eintritts von Sünde und Tod“ (Rothe, G.). Nur darf man nicht bei der allgemeinen Idee eines Kausalzusammenhanges zwischen Sünde und Tod stehen bleiben (Olsh., de W., Phil., M.), weil der Nerv des Gedankens in diesem ganzen Abschnitte die Übertragung der Wirkung von einem Einzelnen auf die Gesamtheit ist.

*ἐφ' ᾧ πάντες ἤμαρτον.* Das *ἐφ' ᾧ* ist früher häufig = *ἐν ᾧ* genommen „in welchem, sc. in Adam, sie alle gesündigt haben“ (Orig., Aug., Vulgata, Erasmus, Beza). Obwohl der Gedanke nicht unpassend wäre, ist doch die Vertauschung von *ἐπί* und *ἐν* unstatthaft. Zudem steht *εἰς ἄνθρωπος* viel zu weit zurück, um *ᾧ* darauf beziehen zu können. Das gilt auch gegen die Übersetzung „propter quem“ oder „per quem“ (Chryst., Theoph., Grot., Phil.). Andere haben es deshalb auf das nähere *θάνατος* bezogen. So Geß, der unter *θάνατος* den geistlichen Tod versteht und *ἐφ' ᾧ κτε.* übersetzt: „auf Grund dessen sie dann alle gesündigt haben“. Aber einerseits paßt die Bedeutung „geistlicher Tod“ nicht in den Kontext; andererseits will B. hier nicht die allgemeine Ausbreitung der Sünde, sondern die des Todes schildern und die Sünde kommt dabei nur als Mittel in Betracht. — H., W. und Diezsch deuten *θάνατος* auf

den leiblichen und geistlichen Tod und verdeutschen ἐπί „unter Obwalten von“, also halb temporal, halb kausal: „Das allgemeine Verderben war da, und unter diesen Umständen (bei dem Obwalten dieses Todes) haben sie alle gesündigt“; das soll heißen: Nicht jeder Einzelne hat sich durch sein Sündigen den Tod persönlich zugezogen, sondern das einmal vorhandene Todesregiment hat alle in seinen Bann gezwungen. Diese Interpretation hat etwas so Geschraubtes, daß sie nur veranlaßt sein kann durch dogmatische Rücksichten, die weiter unten gewürdigt werden sollen; überdem würde dann auch wieder der Nerv des Gedankens in der allgemeinen Ausbreitung der Sünde liegen. — Wieder andere beziehen das Relativum auf den vorhergehenden Satz „der Tod ist zu allen hindurchgedrungen“ und geben dem ἐπί eine finale Bedeutung: „woraufhin sie alle gesündigt haben, d. h. die Sünde führt sie, ihnen selbst vielleicht unbewußt, zu dem Ziele des Todes hin“ (Umbreit, Schmid). Ob aber ἐπί c. dat. diese finale Bedeutung haben kann, ist mehr als zweifelhaft, und der Gedanke selbst ist gar zu subtil. — Es bleibt also nur übrig, den Ausdruck ἐφ' ᾧ konjunktional zu fassen, aber nicht = ἐφ' ὅσον „sofern“ (Ev., Th., v. Heng.) oder ἐπὶ τούτῳ ὥστε „unter der Maßgabe, daß“ (de W., Rothe), was völlig sprachwidrig wäre, sondern = ἐπὶ τούτῳ ὅτι „diemeil“ (L., G., B., Neuf, G., W. u. a.). Nun entsteht aber die dogmatische Schwierigkeit, daß dadurch der Tod zu einer Folge der persönlichen Sünde jedes Einzelnen gestempelt zu werden scheint. Dieser Schwierigkeit suchen B. und G. durch eine Eintragung zu entgehen, indem sie erläutern: quia omnes Adamo peccante peccaverunt. Aber diese Eintragung ist doch sehr willkürlich, und wenn G. meint, man könne annehmen, das δι' ἐνὸς ἀνθρώπου beherrsche den Geist des Apostels so, daß er es nicht für nötig gehalten habe, es ausdrücklich zu wiederholen, so ist das wenig einleuchtend. Ein Blick auf die Menge der Auslegungsversuche beweist, daß diese Ergänzung keineswegs selbstverständlich ist. Die Schwierigkeit

wird vielmehr von selbst verschwinden, wenn man die Aussagen des Apostels sorgfältig im Zusammenhange betrachtet: 1. „Der Tod ist durch Adams Sünde in die Welt eingetreten (B. 12<sup>a</sup>). 2. Er ist von Adam zu allen Menschen hindurchgedrungen (B. 12<sup>b</sup>). 3. Die Übertragung ist aber nicht rein mechanisch erfolgt, sondern so, daß erst die sittliche Qualität der Vielen durch den Einen alteriert ist; sie sind durch ihn alle Sünder geworden (*ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*) (B. 19). 4. Weil sie Sünder geworden sind, müssen sie sterben (*ἐφ' ᾧ ἡμαρτον*) (B. 12<sup>b</sup>). 5. Wohl hatte die Sünde bei den Vielen nicht immer denselben Charakter wie bei Adam, daß sie die Übertretung eines ausdrücklichen Gebotes gewesen wäre (B. 14<sup>b</sup>). 6. Aber das ändert nichts daran, daß sie bei allen denselben Erfolg hat, weil Gott aus Anlaß von Adams Sünde ein für allemal den Tod als Sold der Sünde festgesetzt hat (*τὸ κρῖμα ἐξ ἑνὸς εἰς κατάκριμα*) (B. 16). 7. So ist also der Tod der Vielen eine Wirkung der Sünde Adams, aber eine Wirkung, die durch die Sünden der Einzelnen vermittelt ist. — Keuß hat also den Sinn des Apostels gründlich verfehlt, wenn er schreibt: „Keine Spur von Zurechnung der Sünde Adams, noch von Erbsünde; das sind scholastische Sätze. Alle sind von derselben Strafe getroffen wie Adam; folglich müssen sie sie auch alle verdient haben wie er.“ — Aber auch der Einwand, als ob bei dieser Interpretation der Tod der kleinen Kinder unerklärlich wäre, ist angesichts der obigen Sätze hinfällig. Denn wenn sie auch nicht *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ* gesündigt haben, so gehören sie doch von Geburt an zur Kategorie der Sünder. Gewiß heißt *ἁμαρτάνειν* nicht „sündhaft sein“ oder „eine sündliche Anlage haben“, sondern „sündigen“; und daß bei ganz kleinen Kindern von Tatsünden noch keine Rede sein kann, ist auch richtig. Trotzdem kann es B. hier ebenso wie 3, 23 als eine allgemeingültige Wahrheit aussprechen: *πάντες ἡμαρτον*. Oder hätte er etwa zu *πάντες* den Zusatz machen sollen: „soweit sie



überhaupt dispositionsfähig waren; und was die Kinder anbetrifft, so bilden sie keine Ausnahme von der Regel, weil sie, sobald sie heranwachsen, erfahrungsgemäß ebenfalls sündigen“? Das hieße doch, dem Scharfsinn seiner Leser sehr wenig zutrauen. Was würde man denn auch im Grunde erreichen, wenn man jenen Einwand forcieren wollte? Dann müßte man ja konsequenterweise den ganzen Satz πάντες ἡμῶντων beanstanden, weil die „vielen Millionen von kleinen Kindern“, die gestorben sind, ehe sie sündigen konnten, ihn Lügen strafen würden.

B. 13 f. Einen Einwand wegen der Kinder hat also P. sicherlich nicht befürchtet. Aber ein anderer Einwand lag sehr nahe. Wie können nämlich die Leute vor Moses als Sünder bezeichnet werden, da doch der Begriff der Sünde = ἀνομία ein Gesetz voraussetzt? Antwort: Die Sünde war ihrem Wesen nach, als gottwidriges Verhalten, auch bei diesen Leuten vorhanden. Und wenn sie ihnen auch nicht als Sünde angerechnet werden kann, weder von Gott noch von dem Sünder selbst, wo kein Gesetz vorhanden ist, so drückt sie doch dem damit Behafteten den Stempel eines ἀμαρτωλός auf und verstrickt ihn in Adams Verderben. Die Herrschaft des Todes stützte sich also auch von Adams bis zu Moses Zeiten wie stets und überall auf das Vorhandensein der Sünde. Wären die Menschen nicht Sünder gewesen, so hätte der Tod ihnen nichts anhaben können. Zwar war die Sünde damals nicht in einer persönlich anrechnungsfähigen Form vorhanden. Darum darf man auch nicht sagen, daß jene Leute ihren Tod selbst verdient hätten. Aber sie wurden durch ihr gottwidriges Verhalten in den Bannkreis des Fluches gebracht, der über Adams Sünde verhängt war. P. hätte die Wahrheit des Sages, daß die Sünde des einen Adam schuld ist an dem Tode der Vielen, nicht drastischer illustrieren können als durch das Beispiel der Leute vor Moses Zeiten. — Dieser klare Sinn ist nun freilich von vielen Auslegern bis zur Unkenntlichkeit entstellt worden. Nach Keuß, de W. und Lange

sagt B.: „Alle sterben darum, weil sie selbst gesündigt haben. Vor der Gesetzgebung konnte allerdings die Sünde nicht gerechnet werden; aber das hindert nicht, daß der Tod damals auch herrschte, was beweist, daß sie in irgend welchem Maße doch zugerechnet ist, nämlich von Gott, und zwar auf Grund des *νόμος ἐν ταῖς καρδίαις*.“ Die Behauptung, daß die Sünde von Gott doch irgendwie angerechnet sei, widerspricht dem klaren Wortlaut; und der Satz, daß jeder seinen Tod selbst verdient habe, paßt auf den Zusammenhang wie die Faust aufs Auge. L., Mel., G., Rothe, Jul. Müller geben dem *ἐλλογέται* eine subjektive Bedeutung „man achtet der Sünde nicht“ und stellen diesem menschlichen Urteil das Urteil Gottes gegenüber, der die Sünde doch zurechne. Zwischen dieser und der vorerwähnten Ansicht ist kaum ein sachlicher Unterschied; daher es auch einer neuen Widerlegung nicht bedarf. Ähnlich ist Holstens Auslegung: Die Sünde, die als objektive Macht in jedem Menschen vorhanden sei, verursache den Tod, auch wenn wir uns ihrer nicht als solcher bewußt werden; durch Adams Sündenfall sei diese objektive Macht nur zum ersten Male als *παράβουσις* kund geworden. Aber *εἰσέροχθεσθαι* ist nicht kund werden; und wenn die von Natur in jedem Menschen liegende objektive Macht der Sünde seinen Tod verursacht, so war Adams Sünde für uns von keinem Belang. — G. paraphrasiert: Die Sünde war allerdings *ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Μωυσέως* da, und man könnte deshalb meinen, daß die Leute wegen ihrer eigenen Sünde hätten sterben müssen. Aber ich antworte: „Die Sünde wird nicht zugerechnet, wenn kein Gesetz da ist; sie konnte deshalb bei jenen Leuten auch nicht die Ursache des Todes sein. Und doch herrschte der Tod auch über sie, woraus hervorgeht, daß sie nicht wegen ihrer eigenen, sondern kraft der Sünde Adams starben.“ (Ähnlich G. und Diecksch.) Hätte jedoch B. diesen Gedanken ausdrücken wollen, so hätte er notwendig schreiben müssen: *ἁμαρτία μὲν* (allerdings) *ἦν ἐν κόσμῳ*. Und was berechtigt denn zu der

Annahme, daß eine Sünde darum, weil sie nicht als Sünde angerechnet wird, keine nachteiligen Folgen sollte haben können? Auch hätte bei dem von G. statuierten Gedankengang die Schlußfolgerung, auf der der ganze Nachdruck liegt, zum Ausdruck gebracht werden müssen, da sie keineswegs selbstverständlich ist, wie die mannigfachen Deutungsversuche so vieler frommer und gelehrter Männer beweisen.

B. 15. πολλῶ μᾶλλον ist hier wie B. 17 im Sinne eines logischen Plus zu fassen (Chrys., Theod., Phil., v. Heng., Mang., Holst., M., G., W.). Die bei der Erlösung wirksamen stärkeren Faktoren machen den Erfolg um so gewisser. Dort war es die Sünde eines Menschen; hier die Gnade Gottes selbst und dazu noch das, was Christus für uns getan hat. Die Auffassung von πολλῶ μᾶλλον im Sinne eines quantitativen Plus („das Verdienst Christi ist viel größer als der von Adam angerichtete Schade“) hat zwar auch viele Vertreter (Theoph., Erasmus, C., Beza, Rothe, H., Diezsch u. a.). Es spricht aber dagegen, wie M. richtig bemerkt, daß das Prädicirte in beiden Satzgliedern etwas Verschiedenartiges ist. Auch liegt der gesuchte Begriff der Steigerung schon in dem Verb ἐπερίσσευσεν ausgedrückt, das nicht eine superlative (Rothe, Th.), sondern eine comparative Bedeutung hat. — Welcher Art ist denn nun aber die mit ἐπερίσσευσεν angezeigte Steigerung? Ist es ein höherer Grad der Kraftwirkung oder ein größeres Maß der Ausdehnung? Als Vertreter der letzteren, ziemlich verbreiteten Auffassung möge G. das Wort nehmen: „Wenn von dem in gewissem Betracht so geringen Faktor der Sünde eines Menschen eine Wirkung hat kommen können, die sich auf die ganze Menge der Menschen ausgedehnt hat, wird man nicht a fortiori daraus schließen, daß aus der Häufung der auf entgegengesetzter Seite wirkenden zwei so mächtigen und reichen Faktoren eine Wirkung hervorgehen mußte, deren Ausdehnung nicht kleiner sein konnte als die des ersten Faktors und folglich auch ebenso auf die ganze Menschheit

sich erstrecken wird? Vergleich: Wenn eine sehr schwache Quelle eine ganze Wiese hat überschwemmen können, darf man nicht daraus schließen, daß um so gewisser eine viel stärkere Quelle, wenn sie sich über denselben Raum ergießt, ihn notwendig auch völlig bedecken wird. Der Nachdruck liegt also in beiden Gliedern auf *οἱ πολλοί*.“ Hieran ist manches unklar, manches falsch. Wenn es beide Male derselbe Raum ist, so ist das keine größere Ausdehnung. Oder meint er, daß in letzterem Falle die Wiese tiefer unter Wasser steht? Das wäre dann eine stärkere Wirkung, aber keine größere Ausdehnung. Aber es verhält sich tatsächlich gar nicht einmal so, daß die Gnade eine ebenso weite Ausdehnung gewonnen hätte wie der Tod. Man mag die Sache wenden, wie man will, die Tatsache, daß der Sündensluch eine größere Ausdehnung hat als die Gnadenwirkung, ist unbestreitbar. Oder nimmt G. an, daß in Zukunft die Gnadenwirkung auch eine allgemeine werden wird? Sein Ausdruck „sie wird sich auf die ganze Menschheit erstrecken“ deutet darauf hin. Aber im Text steht nicht *περισσεύσει*, sondern *ἐπερίσσευσεν*. Aus demselben Grunde ist auch die Interpretation von *οἱ πολλοί* als „alle, die ganze Menschheit“ unhaltbar. Ganz unverständlich ist, daß beide Male der Ton auf *οἱ πολλοί* liegen soll. Dadurch kann doch kein Kontrast markiert werden. Ja, wenn das zweite Mal *εἰς τοὺς πλείονας* stände, wie manche naiverweise übersetzt haben, dann wohl. — Wer nicht dem Texte Gewalt antun oder der Erfahrung ins Gesicht schlagen will, kann die vom Apostel beabsichtigte Steigerung nur in dem höheren Grade von Energie in der Gnadenwirkung finden.

B. 16. Daß hier eine neue Verschiedenheit hinzugefügt wird, liegt klar auf der Hand; und auf welchem Gebiet sie zu suchen ist, muß notwendig in dem Stichwort *δι' ἐνὸς ἁμαρτήσαντος* angegeben sein. *διὰ* kann nun sowohl die Vermittelung als auch die Veranlassung bedeuten; hier das letztere, wie daraus hervorgeht, daß es im folgenden durch *ἐκ* wieder aufgenommen

wird. Es ist also das Gebiet des ursächlichen Zusammenhangs, auf dem wir die Verschiedenheit zu suchen haben, nicht das der Vermittelung, wie W. meint, bei dem dadurch der Sachverhalt, den er im übrigen allein richtig erkannt zu haben scheint, etwas verdunkelt wird. Der Kontrast selbst aber besteht darin, daß der Fluch durch eine Sünde eines Einzelnen veranlaßt ist, der Rechtfertigungsanspruch dagegen durch viele Sünden vieler. Weil der eine Adam einmal gesündigt hat, müssen wir alle sterben; weil wir alle oft gesündigt haben, haben wir Anteil an der Gnade Gottes in Christo. Man könnte ja noch weiter zurückgehen und fragen, warum Gott scheinbar so verschieden verfahren ist, und man könnte darauf vielleicht mit W. antworten: wegen des vorliegenden Bedürfnisses. Doch geht der Apostel darauf nicht ein; es genügt ihm, den tatsächlichen Kontrast hervorgehoben zu haben. — Von einem Kontrast des Grades der Wirksamkeit (Holst.) ist also hier nicht mehr die Rede, und der Kontrast der Zahl ist zwar hier von großer Bedeutung, aber er ist nicht das alleinige Moment (M., Keuß, Sw.), nicht einmal das beherrschende. G. findet hier den Gegensatz zwischen einer Gesamtverdamnis und einer zwar auch kollektiven, aber individuell zugeeigneten Rechtfertigung. Diesen Begriff der individuellen Zueignung, der in B. 16 nicht einmal andeutungsweise vorhanden ist, entnimmt er aus dem λαμβάνοντες B. 17, indem er dabei das aktive Moment des Nehmens preßt, was hier äußerst gesucht ist; und wenn man's schon tun will, darf man doch keinesfalls den Gegensatz in B. 16 davon bestimmt sein lassen. Nach Th. ist das Hauptmoment in B. 16 der Gegensatz zwischen Recht und Gnade. Er exponiert das so: Von der Sünde sind nur privative Wirkungen ausgegangen, und zwar Wirkungen des bloßen Rechts, wogegen von Gottes Gnade positive Wirkungen ausgehen, die aus dem Rechtsbegriff nicht resultieren, nämlich statt des Urteilspruches eine Gnadenhandlung, statt der Verdamnis eine Rechtsgutmachung. Ferner

findet sich auf jener Seite nur ein Sünder mit einer außerordentlichen Macht der Privation; auf dieser Seite die Resultate dieser privativen Macht, die Sünden einer großen Masse, die nicht nur aufgehoben wurden, sondern in Befriedigung des Rechts ausschlugen“ — in der Tat ein ganzes corollarium (nach Th.s. eigenem Ausdruck), bei dem man sich wundern muß, wie das alles aus B. 16 herausgelesen werden kann. Schon der Umstand, daß er selbst (ebenso wie Rück. und Rothe) sich genötigt sieht, einzugestehen, daß der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden ein mangelhafter ist, beleuchtet zur Genüge das Schiefe dieser Auffassung. — Nicht wenig hat zu den Mißdeutungen dieser Stelle die verkehrte Übersetzung des Wortes *δικαίωμα* beigetragen. *δικαίωμα* ist zunächst nur „etwas, was gerecht macht“, ob das eine Rechtsnorm, Rechtsforderung, Rechtfertigungsmittel, Rechtfertigungsurteil oder Rechtfertigungstat ist, muß sich aus dem Zusammenhange ergeben. Die Übersetzungen „Heiligkeit“ (Dießsch), „Tatbestand des Gerechtfseins“ (H.) und „Zustand der Gerechtigkeit“ (L.) scheiden von vornherein als sprachwidrig aus. Für die Übersetzung „Rechtsgutmachung“ (Th., Rothe) kann man sich auf ein paar Stellen in Plato und Aristoteles berufen; in der Schrift kommt diese Bedeutung nicht vor, und hier ist sie jedenfalls nicht am Platze, sondern hier kann es im Gegensatz zu *κατάκριμα* nur „Rechtfertigungsurteil“ bedeuten (Fr., Phil., Em., v. Heng., Holst., W., G. u. a.); es unterscheidet sich von *δικαίωσις* nur wie ein decretum absolutis von der absolutio. G. will diesem *δικαίωμα* hier eine „absolute Bedeutung“ beilegen, derart, daß es die endliche Rechtfertigung am Tage des Gerichts und mithin auch das vollendete Werk der Heiligung mit einschließt. Allein die Unterscheidung zwischen einer relativen und einer absoluten Rechtfertigung ist nur ein Hirngespinnst. Welchen Wert hätte denn die Rechtfertigung, die der Sünder durch den Glauben empfängt, wenn er denken müßte, daß dieselbe nur etwas Provisorisches sei, das

erst noch der Bestätigung am Gerichtstage bedurfte? Nein, der Gläubige empfängt schon hier in der Zeit das Urtheil, welches der Gesezesmensch für den Fall, daß er das Gesetz wirklich erfüllt hat, am jüngsten Tage erwarten darf. So gewiß wir uns selber richten, indem wir gläubig werden, so gewiß werden wir hernach nicht mehr gerichtet werden.

B. 17. *εἰ γὰρ κτε.* kann ohne Zwang nur geedeutet werden als Begründung des unmittelbar vorhergehenden Satzes *τὸ χάρισμα ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων εἰς δικαίωμα.* „Durch die Gnade sind wir von aller Schuld gerechtfertigt; denn wir sind des ewigen Lebens aufs allergewisseste, sintemal, wenn durch die eine Sünde Adams ein Todesreich zustande gekommen ist, erst recht durch die Erlösungstat Christi ein Lebensreich zustande kommen muß, worin alle, die an ihn glauben (*οἱ τὴν περισσείαν κτε. λαμβάνοντες*), leben und regieren werden.“ — Gegen diese Deutung hat man freilich die Logik ins Feld geführt. Es soll unstatthast sein, aus einer erhofften zukünftigen Tatsache die Gewißheit einer gegenwärtigen beweisen zu wollen; und die Rechtfertigung soll mindestens ebenso gewiß sein als die zukünftige Herrlichkeit. Doch wird dabei vergessen, daß wir hier noch bei dem Kapitel von der Rechtfertigung stehen, und daß B. hier von dem Standpunkt der Gerechtfertigten aus argumentiert. Man beachte, daß er sich in der ersten Person Plur. mit ihnen zusammenschließt. Für Leute, die bereits Fortschritte in der Heiligung gemacht haben, würde er seine Argumentation wahrscheinlich anders gestaltet haben, etwa so: Aus dem Umstande, daß die Sünde keine Macht mehr über uns hat, erkennen wir, daß wir von ihr gerechtfertigt sind, und aus den Wirkungen des Geistes Gottes in uns und an uns ziehen wir weiter den Schluß, daß uns das Erbe der Herrlichkeit zufallen wird, cf. Kap. 8. In einer systematischen Darstellung der christlichen Heilslehre vollends hat die Eschatologie ihren Platz erst am Ende, und es wäre unlogisch, Früheres aus Späterem zu beweisen. Ganz

andere aber liegt die Sache für einen armen Schwächer, der eben erst in den Stand der Rechtfertigung eingetreten ist. Er sieht auf der einen Seite sein sündliches Verderben; die dadurch verursachten Schrecken des Gewissens sind keineswegs mit einem Schlage überwunden. Er hat auf der anderen Seite einen tiefen Eindruck bekommen von der Macht und Gnade und Wahrheit des Heilandes (von der *περισσειά τῆς χάριτος καὶ τῆς δικαιοσύνης*, die in ihm ist). Nun hört er seine Stimme: Heute noch sollst du mit mir im Paradiese sein. Er glaubt diesem Worte, und daraus zieht er den Schluß: Dann ist wirklich alle meine Sünde vergeben; ich bin ein *ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων δεδικαιωμένος*. Und ist es denn nicht bei uns allen ähnlich gewesen? Wir sind ja nicht mehr in der Lage wie die Leute zu Christi Zeiten, daß wir der Vergebung unserer Sünden unmittelbar gewiß werden könnten; sondern wenn wir an ihn gläubig und es inne geworden sind, daß er durch seine Gnade auch uns errettet und zu Erben des ewigen Lebens gemacht hat, so schließen wir von da rückwärts, daß wir gerechtfertigt sind; und erst nachträglich wird's uns klar, daß es die vorangegangene Sündenvergebung ist, die uns die Ewigkeitshoffnung garantiert. Mit vollem Rechte schreibt deshalb R. 5, 1 ff.: „Weil wir gerechtfertigt sind, so rühmen wir uns der Hoffnung der Göttlichen Herrlichkeit“; denn so ist die sachliche Aufeinanderfolge. Mit demselben Rechte aber schreibt er hier: „Weil unsere endliche Verherrlichung über jeden Zweifel erhaben ist, so sind wir auch gewiß, daß wir gerechtfertigt sind“; denn so ist die psychologische Aufeinanderfolge. — Nach Rothe soll R. 17 den R. 15 begründen; als ob R. 16 eine Parenthese wäre. Nach H. soll er beweisen, daß durch R. 16<sup>b</sup> R. 16<sup>a</sup> bewiesen ist (!). Nach Dietrich soll er beweisen, daß bei den Gläubigen wirklich die Heiligkeit hergestellt werden wird, weil sie nach den Göttlichen Verheißungen zur Herrlichkeit eingehen werden. Aber weder bedeutete *δικαίωμα* „Heiligkeit“, noch ist hier von Göttlichen Ver-



heißungen die Rede. Nach G. beweist B. 17 die angeblich in B. 16 schon behauptete individuelle Wirksamkeit der Gnade. „Ein Einziger hat als Organ einer sehr schwachen Ursache den Tod so vieler Individuen herbeiführen können, welche an seiner That nicht persönlich Anteil genommen haben. Folglich und noch viel mehr wird jedes dieser Individuen, indem es sich persönlich eine der vorigen weit überlegene wirkende Kraft aneignet, durch dieselbe Besitzer des Lebens werden.“ Aber in B. 16 war nichts Derartiges behauptet. Daß die Menschen an dem *παράπτωμα* Adams nicht persönlich Anteil genommen hätten, stimmt nicht mit B. 12. Die Betonung des aktiven Moments in *λαμβάνειν* wäre nur zu rechtfertigen, wenn auf der Gegenseite die Nichtaktivität markiert wäre; *οἱ τὴν περισσεΐαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες* ist vielmehr nur ein vollerer, dem vorliegenden Zweck entsprechend gewählter Ausdruck für *οἱ πιστεύοντες*. Zudem hätte bei dem von G. angenommenen Sinn in der ersten Vershälfte notwendig ein *ἐπὶ τοὺς πολλούς* stehen müssen. Auch B. trifft nicht ganz das Richtige, wenn er in B. 17 den Grund angegeben sein läßt, der die Göttliche Gnade bewog, ihre Gabe zum *δικαίωμα* zu gestalten. Denn nicht, daß Gott Sich bewogen gefühlt habe, uns zu rechtfertigen, war in B. 16 gesagt worden, sondern daß wir durch Seine Gnade gerechtfertigt sind.

B. 18. Wenn auch mit *ἄρα οὖν* der in B. 12—14 angesponnene Faden der Rede wieder aufgenommen wird, so ist damit keineswegs gesagt, daß B. 15—17 den Charakter einer Parenthese hätte, so daß die Anknüpfung über diese Parenthese hinweg an B. 14 erfolgte. Vielmehr ist G. beizupflichten, daß die Hervorhebung der Kontraste ein wesentliches Glied im Gedankengange bildet, weil in beiden Fällen eine verschiedene Wirkungsweise erforderlich war, um von so verschiedenen Voraussetzungen aus das gleiche Resultat herbeizuführen. Es werden also mit *ἄρα οὖν* alle bisher behandelten Momente zusammen-

gefaßt. — δικαίωμα steht hier im Gegensatz zu παράπτωμα und ist deshalb zu übersetzen „Rechtfertigungstat“ (Th.). Es ist übertriebene philologische Akrilie, wenn Em., v. Heng., Holtz., W. u. a. an der in B. 16 angenommenen Bedeutung „Rechtfertigungspruch“ auch hier glauben festhalten zu müssen. Das an sich farblose δικαίωμα empfängt eben seine nähere Bestimmtheit erst aus dem Zusammenhange. Wenn wir es wörtlich übersetzten „Gerechtmachungsmittel“, so würde es wohl jeder in B. 16 als einen Spruch und hier als eine Tat deuten. Etwas unklar drückt sich G. aus „Akt der Rechtfertigung“, was er erläutert als „das anlässlich des Todes Jesu ergangene kollektive Rechtfertigungsurteil Gottes“. In ähnlichem Sinne fassen auch die obengenannten Ausleger den „Rechtfertigungspruch“ auf. Allein die Annahme eines aus Anlaß des Todes Jesu ergangenen kollektiven, hypothetischen (sc. unter der Bedingung des Glaubens) Rechtfertigungspruches ist sehr gewagt und phantastisch. Nach der Lehre der Schrift erfolgt in jedem einzelnen Falle, wo ein Sünder gläubig wird, seine Rechtfertigung, nicht auf Grund eines vorangegangenen allgemeinen Dekretes, das nun auf den besonderen Fall angewendet wurde, sondern auf Grund des Verdienstes Christi. Wir verdanken der Erlösungstat Christi unsere Rechtfertigung; aber nicht sind wir damals, als er starb und auferstand, gerechtfertigt worden. Ist's aber so, dann können die über die einzelnen Sünder ergehenden Rechtfertigungsprüche nicht den durch ἐν δικαίωμα angezeigten Kontrast zu dem ἐν παράπτωμα bilden. — Die „Rechtfertigungstat“ Christi begreift in sich sein Sterben und Auferstehen.

B. 19. κατεστάθησαν. Der Ausdruck ist unnachahmlich fein. Er paßt gleicherweise für die, welche durch eigene Schuld und dabei doch auch unter dem Einfluß eines über ihnen waltenden Verhängnisses (daher die passivische Form) Sünder geworden sind, wie auch für die, denen aus freier Gnade Gerechtigkeit geschenkt ist. Unsere Sprache bietet keinen völlig adäquaten Ausdruck. Denn „in die Kategorie von Sündern bezw. Gerechten versetzt werden“ wäre zwar richtig, aber sehr

schwerfällig; „als Sünder hingestellt werden“ wäre zu matt und mißverständlich; „zu Sündern gemacht oder dafür angesehen oder deklariert werden“ wäre geradezu falsch. Am nächsten kommen wird dem Sinn durch das einfache „werden“.

B. 20. Durch *παρεισῆλθεν* soll das Gesetz nicht als ein nebensächliches Institut gekennzeichnet werden (Th., Rück., Rothe, H.), auch nicht als ein vorübergehendes (C., Grot., Em.), sondern als etwas, was in eine bereits ohnehin bestehende Entwicklung mit eingegriffen hat. Nicht ganz zutreffend ist es, das *παρά* zu ergänzen durch „neben der großen, allgemeinen Ökonomie Gottes“ (Abälard, Phil., G.); denn in der alttestamentlichen Ökonomie Gottes spielt das Gesetz gerade die Hauptrolle. Auch die Ergänzung „neben der Sünde“ (Beza, Fr., W.) befriedigt nicht; denn die Sünde als solche hat nichts zu unserem Heile beigetragen; im Gegenteil. Vielmehr ist zu ergänzen: „neben der eben geschilderten von Adam ausgehenden sündlichen Entwicklung, die nach Gottes Rat auf die schließliche Erlösung abzielte.“ — *ἵνα πλεονάσῃ τὸ πυράπτωμα* sc. Adams, wovon eben die Rede gewesen ist. Das sollte gleichsam ein Same sein, der sich ins Unendliche vermehrte; und dazu sollte das Gesetz beitragen. Ob aber in dem Sinne, daß es „durch Bervielfältigung der Vorschriften häufigere Gelegenheiten zu Verfehlungen entstehen ließ“ (G.)? Das ist doch ein recht gekünstelter Gedanke. Überdem trägt die Menge der Sünden, wie das Beispiel vieler Heidenvölker beweist, nichts zur Erweckung der Heilsbedürftigkeit und somit zur Vorbereitung des Heils bei. Man darf eben bei *πλεονάζειν* nicht den Zahlenbegriff pressen, wie aus dem korrespondierenden *ὑπερπερισσεύειν* hervorgeht. Gewiß darf dies Moment nicht vernachlässigt werden; denn das Gebot weckt die böse Lust und schafft damit neue Sünden. Aber eine Mehrung der Sünde ist es auch, wenn sie aus einer unbewußten zur bewußten wird; denn dadurch wird sie größer und schwerer. Den besten Kommentar zu diesem *πλεονάζειν* gibt uns P. selbst in Kap. 7.

Welche Bedeutung hat nun der Abschnitt 5, 12—21 im Zusammenhange des Briefes?

Chryſt. vergleicht hier den Apostel mit einem Arzte, der zur Quelle des Übels dringe. Er verfolge gleichsam die beiden großen, das Menschenleben beherrschenden Strömungen bis an ihre Ausgangspunkte (Adam und Christus) und stelle sie einander gegenüber, offenbar zu dem Zwecke, um uns zur Entscheidung für Christum zu drängen. So im wesentlichen auch Theoph., Diezsch, Schott, H. und W., nur daß letzterer das paränetische Moment ausgeschieden wissen will; dadurch würde aber die ganze Untersuchung ihren rechten Halt verlieren und nur akademischen Wert bekommen, indem sie uns ein Schema an die Hand gäbe, in das wir die Geschehnisse des sittlichen Lebens zu rubrizieren hätten. Entscheidend gegen diese Auffassung ist, daß nicht Sünde und Gerechtigkeit die beherrschenden Ideen in diesem Abschnitt sind, sondern Tod und Leben, und daß Sünde und Gerechtigkeit nur insofern in Betracht gezogen werden, als Tod und Leben durch sie vermittelt werden.

Die Tübinger Schule findet hier eine Polemik gegen die Judaisten, teils um sie zu widerlegen, teils um sie zu gewinnen. Nach Baur soll das geschehen dadurch, daß er dem Gesetz eine ganz untergeordnete Stellung zuweist und statt dessen eine Geschichtsauffassung darbietet, in der für die gesetzliche Gerechtigkeit kein Raum bleibt. Die mehr beiläufige, noch dazu mißverstandene Bemerkung über den Zweck des Gesetzes B. 20 f. wird dadurch in ganz unberechtigter Weise zum Leitmotiv des ganzen Abschnittes gemacht. Nach Holtz. will P. seinen Zweck auf feinere Weise erreichen, indem er beweist, daß Verdammnis oder Heil des Einzelnen nicht von seinem eigenen Tun, also auch nicht vom Halten des Gesetzes abhängt, sondern daß unser Schicksal bestimmt werde durch objektive, von Gott festgestellte allgemeine Normen. Dabei würde dann freilich nicht nur der Wert des Gesetzes, sondern auch alle sittliche Freiheit und Ver-

antwortlichkeit aufhören müssen. Daß P. etwas Derartiges nicht gesagt hat, haben wir gesehen. Nach B. haben wir hier eine zweite Bestätigung der paulinischen These, daß das Gesetz selbst auf eine gesetzesfreie Gerechtigkeit hinziele (3, 31), aus dem Gesetzbuche sc. aus 1. Mos. 2, 17. „Denn wie alle durch einen zu Sünde und Tod kamen ohne Unterschied des Gesetzes, so werden alle durch einen zu Gerechtigkeit und Leben kommen ohne Unterschied des Gesetzes (5, 12—19), und das Gesetz hat nur eine negative Bedeutung in der Heilsökonomie“ (B. 20 f.). Aber mit νόμος in 3, 31 ist keineswegs das „Gesetzbuch“ gemeint, und in dem ganzen vorliegenden Abschnitt findet sich nicht einmal ein Zitat aus der Thora.

Nach Rothe (vgl. Lange und Schaff) bildet unser Abschnitt die Einleitung zum zweiten Hauptteil des Briefes, der von dem neuen Leben des Gerechtfertigten handelt. P. zeige nämlich hier, daß, wie die Menschen gemeinschaftlich Sünder geworden sind durch Adam, sie so auch nur gemeinschaftlich in Christo heilig werden könnten. Da nun unser Abschnitt durch ein διὰ τοῦτο B. 12 mit dem vorhergehenden 5, 1—11 verknüpft ist, so muß Rothe annehmen, daß auch da schon von der Heiligung die Rede war, eine Annahme, die vor einer genauen Exegese nicht Stich hält. Auch müßten, wenn diese Auffassung richtig wäre, in unserem Abschnitt notwendig die Ideen der Sünde und der Lebensgerechtigkeit die vorherrschenden sein, was, wie wir schon bemerkten, durchaus nicht der Fall ist.

Eigenartig ist G.'s Auffassung, der diesem Abschnitt die Überschrift gibt: „Die Allgemeinheit des Heils in Christo bewiesen durch die Allgemeinheit des Sterbens in Adam.“ Von dem Thema, welches sich P. 3, 21 f. gestellt habe, sei bisher noch ein Punkt unerörtert geblieben, nämlich das εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τ. π. Darauf gehe er nun hier zum Schlusse ein und erweise seine Richtigkeit, indem er vermöge der unbegreiflichsten Kühnheit des Gedankens, die man sich vorstellen

kann, in der Ausdehnung und Macht der in Adam ausgesprochenen geheimnisvollen Verdammnis das Göttliche Maß der Ausdehnung und Macht des in Christo geschenkten Heils erkenne. Aber hat denn nicht P. die Universalität des Heils schon 3, 27—30 und 4, 9—12 bewiesen? In unserem Abschnitt findet sich von einem dahin zielenden Beweise keine Spur; denn ein Vergleich ist kein Beweis. Vielmehr werden die Allgemeinheit des Sterbens und die Universalität des Heils von vornherein als feststehende Daten behandelt. Höchstens könnte man sagen, daß in B. 17 aus der allgemeinen Todesherrschaft ein Schluß gezogen wird auf die Heilsvollendung. Aber das βασιλεύειν ἐν ζῳῇ ist eben etwas anderes als die δικαιοσύνη Θεοῦ, von deren Offenbarung 3, 21 f. die Rede ist.

Am schlichtesten spricht sich de W. über die Bedeutung des Abschnittes aus: „Indem P. die segensreichen Wirkungen der Rechtfertigung durch Christum ins Auge faßt (5, 1—11), fühlt er sich gedrungen, einen vergleichenden Rückblick auf die Zeit vor ihm zu werfen. Mit ihm beginnt eine neue Periode des Lebens und Heils für die Menschheit, nachdem vor ihm Tod und Elend geherrscht hatte; und der eine wie der andere Zustand sind darin ähnlich, daß ein Individuum, dort Adam, hier Christus, an der Spitze steht. Wie durch den einen Adam Sünde und Tod zu allen Menschen gekommen ist, so ist durch den einen Christus allen Gerechtigkeit, Leben und Seligkeit zuteil geworden.“ Wir möchten noch hinzufügen: Eine solche Betrachtung paßt vorzüglich in den Zusammenhang, wenn man den ersten Hauptteil 1, 18—3, 20 richtig aufgefaßt hat unter dem Gesichtspunkt: „Wie war es früher außer dem Evangelium?“ und den zweiten mit 3, 21 beginnenden unter dem Gesichtspunkt: „Was hat uns das Evangelium gebracht?“ und sie konnte ihren Platz nur finden am Schlusse des Kapitels von der Rechtfertigung, worin das Tun Gottes an uns geschildert wird. P. resümiert hier kurz, was er 1, 18—3, 20 von dem allgemeinen Verderben und 3, 21—5, 11

von dem universellen Heil in Christo gesagt hat, und bringt uns durch eine vergleichende Gegenüberstellung zum Bewußtsein, daß durch die Gnade Gottes in Christo eine *restitutio in integrum* erfolgt ist, ja daß sogar auf seiten der Gnadenwirkungen noch ein Plus übrig bleibt: keine Sündenschuld mehr, sondern Unschuld (zugerechnete Gerechtigkeit); keine Feindschaft mehr mit Gott, sondern Versöhnung; keine Furcht mehr, sondern Friede; kein Tod mehr, sondern ewiges Leben; und wenn auch die Herrlichkeit uns einstweilen noch mangelt, so ist sie doch in der Hoffnung auch schon da. Wo blieb denn aber da das Gesetz, dem doch allgemein eine so hohe Wichtigkeit in der Göttlichen Heilsökonomie beigegeben wurde, und das nun scheinbar zur Heibeiführung des Resultates gar nichts beigetragen hatte? Diese Frage mußte sich jedem nachdenklichen Leser von selbst aufdrängen, und das veranlaßt den Apostel zu der Bemerkung B. 20 f., die ihm eine willkommene Überleitung zum nächsten Haupttheile bietet.

Hiernach kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Abschnitt 5, 12—21 wirklich, wie auch fast allgemein angenommen wird, den Abschluß des zweiten mit 3, 21 beginnenden Haupttheiles bildet. H. S. Einteilung, der die Abhandlung über die Rechtfertigung von 3, 5—5, 11 laufen läßt, beruht auf einer Reihe von höchst absonderlichen exegetischen Mißverständnissen. Wenn Rothe, Lange und Schaff den Einschnitt ebenfalls vor 5, 12 machen, so gehen sie dabei aus von der irrigen Voraussetzung, daß 5, 12—21 von der Heiligung handle. Lüdemann (Die Anthropologie des Apostels B. 1872) läßt den neuen Hauptteil mit 5, 1 anfangen; in den ersten vier Kapiteln habe B. eine rein juridische Theorie der Rechtfertigung vom jüdischen Standpunkt aus gegeben; in Kap. 5—8 gebe er erst seine eigene, der wahren Moral entsprechende Theorie — ein origineller, aber kaum geistvoll zu nennender Einfall. B. endlich läßt den thetischen Teil über die Rechtfertigung mit 3, 30 zu Ende gehen und von 3, 31—8, 36 eine Bestätigung dieser

Rechtfertigungstheorie aus dem Gesetzbuch folgen, wozu sein Gefinnungsgenosse Holst. treffend bemerkt: Es ist nicht nötig zu beweisen, daß dieser Gedankengang B. angehört und nicht dem P.

## Kapitel 6.

B. 1. οὖν „wenn es so ist, wie wir in den letzten beiden Versen behauptet haben“. Die Worte *ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ* klingen zu absichtsvoll an 5, 20 an, als daß man das οὖν auf die ganze Lehre von der Rechtfertigung aus Gnaden Kap. 1—5 (G.) beziehen könnte.

B. 2. ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ. Daß dieser Ausdruck nicht nur besagt, daß Gott uns als in Christo Gestorbene ansieht (Schmidt, Paul. Christologie, S. 66 ff.), sondern daß damit etwas an uns Borgehendes bezeichnet wird, geht aus dem Zusammenhange deutlich hervor. Diesen Vorgang aber darf man nicht so deuten, als ob die Sünde in uns faktisch gestorben wäre; denn dann würden die nachfolgenden Ermahnungen, der Sünde hinfort nicht mehr zu dienen, überflüssig sein; aber auch nicht als einen Willensakt: „Wir wollen mit der Sünde entschieden brechen“; denn P. argumentiert gerade: „Weil ihr der Sünde gestorben seid, so sollt ihr nun auch mit der Sünde brechen“; sondern als etwas, was zunächst nur symbolisch an uns geschehen ist, und was es nun gilt ins praktische Leben überzuführen. Der Ausdruck spielt demnach nicht auf den Glauben (Holst., H., G.) an, sondern auf die Taufe, was schon wegen des folgenden *ἢ ἀγνοεῖτε κτε.* zugestanden werden sollte; denn die Erklärung G.s: „Oder wisset ihr nicht, daß die Taufe einen Tod voraussetzt?“ ist doch überaus unnatürlich.

B. 3. ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν — εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Daß die Vorstellung des Eingetauchtwerdens hier festzuhalten ist, erhellt aus dem zweiten Gliede. Denn ein „Getauft-



werden in Beziehung auf den Tod Christi“ (de W., M., G., H. u. a.) ist noch lange kein Mitsterben mit ihm; und darauf allein kommt es doch in diesem Zusammenhange an. Allerdings, wenn man das Taufwasser als ein Symbol des Todes Christi bezeichnen wollte, so wäre das eine unklare, sinnliche Vorstellung. Aber die unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Christum geschehende Untertauchung ins Wasser ist ein sehr treffendes Sinnbild des Sterbens mit ihm; und dadurch werden die Wasserfluten mittelbar zu einem Symbol der Leidensfluten, die über Jesu Haupt zusammengeschlagen sind.

B. 4. *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ*. Durch diesen Ausdruck sucht man die Auffassung, daß das *ἀποθνήσκειν τῇ ἀμαρτίᾳ* auf das Gläubigwerden zu beziehen sei, zu stützen, indem man argumentiert: „Wenn die Taufe das Begrabenwerden mit Christo ist, so muß der Tod schon vorausgegangen sein, man beerdigt doch nicht Lebendige. Die Taufe ist somit eine öffentliche Kundmachung des vorher schon eingetretenen Todes.“ Allein das ist Wortklauberei. Wenn jemand ertrinkt, so sind die Wellen sein Tod und sein Grab zugleich. Wenn B. hier mit dem Ausdruck wechselt, so geschieht es lediglich deshalb, weil ihm durch den Gegensatz zum Auferwecktwerden die Vorstellung des Begrabenwerdens nahe gelegt war. Daß aus dem Wechsel des Ausdrucks keine weitergehenden Schlüsse gezogen werden dürfen, geht schon daraus hervor, daß in B. 6 ohne wesentliche Verschiedenheit des Sinnes dafür *συνεσταυρώθη* eingesetzt wird. — Die Verbindung von *εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ* mit *συνετάφημεν* (Grot., B.=Cruſius, H.) ist schon darum zu verwerfen, weil, wie W. richtig sagt, das „Begrabenwerden in den Tod“ eine ganz inkongruente Vorstellung ergeben würde. — Zu *ἵνα* gibt G. die feine Erläuterung: „Ein gewöhnlicher Toter wird ins Grab verschlossen, um darin zu bleiben. Wer aber mit Christo ins Grab geht, geht dahin mit einem wiedererstandenen Toten, folglich in der Absicht, auch wieder aufzustehen.“

B. 5. Dieser Satz ist sehr verschieden konstruiert und aufgefaßt worden. Die Übersetzungen von *σύμφυτοι* durch „complantati“ (Chrys., Theoph., Vulgata, L.) und durch „eingepfropft“ (E., Erasmus) können füglich unberücksichtigt bleiben, da sie sprachwidrig sind. *σύμφυτοι* heißt vielmehr „zusammengewachsen“. Viele verbinden es nun unmittelbar mit *τῷ ὁμοιώματι* „verwachsen mit der Ähnlichkeit des Todes Christi“, was sie entweder auf die Taufe als Symbol des Todes Christi oder auf unser eigenes Der-Sünde-Absterben als eine Reproduktion des Todes Christi deuten (E., Th., Olsh., de W., Phil., G.); aber wie kann man mit etwas Abstraktem, mit einer Ähnlichkeit, verwachsen? Daher muß man zu *σύμφυτοι* ergänzen *τῷ Χριστῷ* und *τῷ ὁμοιώματι* als dat. instr. fassen (Erasmus, Beza, Grot., v. Heng., W., G.). Das zieht dann aber die Konsequenz nach sich, daß man auch im zweiten Gliede das *τῆς ἀναστάσεως* als von *τῷ ὁμοιώματι* abhängig nehmen muß. Denn wiewohl *σύμφυτος* auch als adj. c. gen. in der Bedeutung „teilhaftig“ vorkommt, so gestattet der Parallelismus membrorum doch nicht, es im zweiten Gliede anders als im ersten zu nehmen, wie E., Olsh., de W., G. wollen. Es ist übrigens nicht einmal richtig, was G. zur Begründung dieses auffallenden Konstruktionswechsels anführt: „Jesus teilt uns nicht seinen Tod selbst mit, sondern wir haben nur eine Ähnlichkeit davon, indem wir der Sünde absterben. Anders verhält es sich mit seiner Auferstehung und seinem Auferstehungsleben. Dieses Leben selber ist es, das er auf uns überträgt.“ Es ist erstaunlich, wie hier anstelle der Auferstehung mit einem Male das Auferstehungsleben eingeschmuggelt wird, um den Gedanken plausibel zu machen. In der Tat erfahren wir im Glauben den Tod Christi auf eine ebenso reale Weise wie seine Auferstehung; und in der Taufe, von der hier allein die Rede ist, erfahren wir eins auf so symbolische Weise wie das andere. Aber wieso erfahren wir denn bei der Taufe etwas der Auferstehung Christi Ähnliches?

Das liegt allerdings nicht so auf der flachen Hand, da die Taufzeremonie zunächst nur die Eintauchung in den Tod Christi zu bedeuten scheint. Und darum fügt eben Paulus diesen Satz zur Begründung seiner Behauptung, daß die Taufe auf ein neues Leben hinziele (B. 4), hinzu: „Wenn anerkanntermaßen die Untertauchung bei der Taufe das Sterben mit Christo bedeutet (ein *ὁμοίωμα τοῦ θανάτου αὐτοῦ* ist, wodurch wir ihm *σύμφυτοι* werden), so kann das Auftauchen aus dem Taufwasser keine andere Bedeutung haben, als daß wir mit ihm auferstehen“, wie es ja auch L. im vierten Hauptstück so treffend erklärt. Und diese symbolische Auferstehung soll eben anzeigen, daß wir hinfort in einem neuen Leben mit ihm wandeln sollen. B. 5 ist demnach ein begründender Zusatz zu B. 4, während die Erklärung des Symbols erst mit B. 6 beginnt. — *ἐσόμεθα* ist fut. logicum: „Wenn wir mit Christo sterben, so folgt daraus (dieses Folgen wird durchs fut. angezeigt), daß wir auch mit ihm auferstehen.“ Daß mit *ἐσόμεθα* nicht etwas gemeint ist, was später einmal im Laufe der Jahre oder gar erst drüben in der Ewigkeit eintreten wird, geht aus dem Zusammenhange klar hervor. Denn unmittelbar an die Taufe soll sich das neue Leben des Christen anschließen. Dieses hat aber die *ἀνάστασις* zur Voraussetzung. Letztere muß also bei der Taufe selbst eingetreten sein.

B. 6. *τοῦτο γινώσκοντες* ist von vielen mit „weil“ aufgelöst worden, indem man es teils vom Beweggrunde nahm (de W., Reiche) — aber in *ἐσόμεθα* liegt keine Ermahnung —, teils vom Erkenntnisgrunde: „*σύμφυτοι ἐσόμεθα*, woran wir übrigens nicht zweifeln können, da wir ja wissen usw.“; die Gewißheit des vorher objektiv ausgedrückten Verhältnisses soll also durch das entsprechende erfahrungsmäßige Bewußtsein bestätigt werden (M., W.). Aber dann würde B. 6 ff. den Charakter einer beiläufigen Bemerkung bekommen, was dem Gedankengange nicht entspricht. Auch war eben dieses, was angeblich B. 6 aussagt, schon vorher in B. 3 als etwas uns

Bekanntes hingestellt, so daß die Wiederholung etwas sehr Schleppendes hätte: Ihr wißt doch, daß wir mit Christo gestorben sind, . . . denn wir wissen, daß es so ist. Zudem will die Bestätigung nicht recht klappen; denn das *thema probandum* ist nach B. 5 gar nicht, daß wir mit Christo gestorben sind, sondern daß wir mit ihm auferstehen. Davon ist aber in der angeblichen Bestätigung gar nicht die Rede; sondern darauf wird erst in B. 8 ff. mit einem neuen Anlauf der Rede, der mit dem Verbum *πιστεύομεν* gemacht wird, eingegangen. Andere (Phil., G.) fassen deshalb das Part. *γινώσκοντες* konsekutiv: „und dann, sc. nach unserer geistlichen Auferstehung, werden wir die Erfahrung machen, daß wir der Sünde wirklich abgestorben sind, und zwar zu dem Zwecke, damit der Sündenleib aufhöre“ usw. Indessen das müßte *καὶ γνωσόμεθα* heißen; ein konsekutiver Gebrauch des Part. ist chimärisch. Noch andere nehmen es in instrumentalem Sinne „dadurch, daß wir erkennen“: „Unsere Teilnahme an der Auferstehung Christi findet nicht statt in der Weise eines physischen und natürlichen Prozesses, sondern es bedarf dazu einer sittlichen Mitwirkung seitens des Gläubigen; und diese Mitwirkung setzt eine Erkenntnis des Weges B. 6 und des Zieles B. 8 voraus“ (Geß, G). Aber wie? Diese sittliche Mitwirkung besteht doch wohl nicht in der Erkenntnis, sondern im Glauben. Wenn hier die Erkenntnis dazu gestempelt wird, so ist das wohl nur eine exegetische Verlegenheitsauskunft. Überdem steht die Sache so, daß, wenn wir wirklich mit Christo gestorben sind, wir auch ohne jedes Wenn und Aber mit ihm auferstehen. — Es bleibt also nichts übrig, als das *γινώσκοντες* mit „indem“ aufzulösen, was auch das Nächstliegende ist, und was allein einen vollbefriedigenden Sinn ergibt. Es bildet so eine Apposition zu dem „wir“ in *γεγόναμεν* wie in *ἐσόμεθα*, das, wie wir sahen, ein fut. logicum ist. „Wir werden bei der Taufe symbolisch in die Gemeinschaft des Sterbens und Auferstehens Christi versetzt, indem wir dieses erkennen sc. als

die Bedeutung des Symbols.“ Mit Christo sterben und auferstehen: das sind dunkle Begriffe, über deren Bedeutung noch heute von den Auslegern gestritten wird, zwiefach dunkel, wenn sie auf die Taufhandlung angewendet werden. Zwar daß bei der Taufe ein symbolisches Sterben und Auferstehen mit Christo stattfindet, war allgemein zugestanden; aber wie das gemeint war, bedurfte dringend einer Erklärung; und die gibt Paulus hier. Man verbaut sich das Verständnis der folgenden Verse, wenn man annimmt, daß darin dasselbe, was vorher als objektiver Tatbestand geschildert war, noch einmal als Inhalt unseres eigenen Bewußtseins ausgesagt werde, oder daß darin die sittliche Vorbedingung zur Realisierung des vorher angegebenen objektiven Tatbestandes dargelegt werde. Von einem objektiven Tatbestande war überhaupt keine Rede, sondern von einem durch die Taufe intendierten und symbolisch angedeuteten. Und weil diese symbolische Andeutung etwas Geheimnisvolles hat, so wird sie nun mit klaren Worten zum Verständnis gebracht. Was bedeutet unser Sterben mit Christo? Was soll dabei sterben? Nicht wir selbst, auch nicht die Sünde in uns, sondern unser alter Mensch, der aus der Verbindung von  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  und  $\sigma\acute{\alpha}\rho\grave{\alpha}\varsigma$  besteht. Zu welchem Zwecke soll er sterben? Das Sterben ist ja die Auflösung einer Verbindung zwischen zwei Faktoren, die zusammen einen lebendigen Organismus ausmachen, derart, daß einer von den beiden Faktoren aufhört zu sein. Welcher von beiden Faktoren soll hier aufhören ( $\kappa\alpha\tau\alpha\rho\upsilon\epsilon\iota\theta\alpha\iota$ )? Nicht der  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , sondern die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\grave{\alpha}\varsigma$ , das  $\sigma\omega\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ . Und zu welchem Zwecke soll die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\grave{\alpha}\varsigma$  vernichtet werden? Damit wir hinfort der Sünde, die in der  $\sigma\acute{\alpha}\rho\grave{\alpha}\varsigma$  ihr Herrschaftsgebiet hat, nicht mehr dienen. „Wir“ sind zwar zunächst nach dem Tode des alten Menschen nicht mehr da; es muß erst eine neue Verbindung geschlossen werden, wenn der verwitwet zurückgebliebene  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  wieder eine Person, ein „Ich“ werden soll. Aber diese Verbindung wird auch schon im Augenblick des Sterbens unseres

alten Menschen mit dem πνεῦμα Christi geschlossen, so daß unser Personenleben keine Unterbrechung erleidet. Wir, deren alter Mensch gestorben ist, sind eben damit neue Menschen geworden, die der Sünde nicht mehr dienen.

V. 7 ist eine allgemeine Maxime; daher das ἀποθανών nicht in bildlichem Sinne (Th., de W., Phil., Gef) und das δεδικαίωται nicht als term. techn. von der Rechtfertigung (Gef) genommen werden darf. An eine durch unseren Tod stattgehabte Sühnung unserer Sündenschuld (Asteri) ist in diesem Zusammenhange erst recht nicht zu denken. Der Gedanke ist vielmehr ganz einfach: Ein Gestorbener ist von der Verpflichtung, seinem früheren Herrn zu dienen, rechtsgiltig frei.

V. 8—10. Die Auslegung dieser Verse bildet im Godetschen und in vielen anderen Kommentaren eine fortlaufende Kette von Mißverständnissen. πιστεύομεν soll einen Gegensatz zu γινώσκοντες markieren: dort völlige Gewißheit, hier Glaube; dort ein Gegenstand der Erfahrung, hier einer der gläubigen Hoffnung. Aber wehe dem Gläubigen, dem das Leben mit Christo nicht ebenso gewiß und ebenso ein Gegenstand der Erfahrung ist wie das Sterben mit ihm. — συζήσομεν soll auf das zukünftige Leben der Herrlichkeit gehen. „Der Getaufte befindet sich zwischen dem Tode, den er erfahren hat, und dem Leben, das er erwartet.“ Nein, der Getaufte soll sich schon jetzt in diesem Leben befinden (V. 4). συζήσομεν ist wie ἐσμούεθα V. 5 fut. logicum. — Der Gegenstand des εἰδότες soll die Auferstehung Christi sein; weil wir wissen, daß seine Auferstehung stattgehabt hat, so haben wir darin die Bürgschaft, daß auch unsere geistliche Auferstehung erfolgen wird. Und dazu sei dann noch der Zusatz gemacht („die Folgerung gezogen“), daß er nicht mehr stirbt. Bei B. dagegen ist der Gegenstand des εἰδότες, daß der auferstandene Christus nicht mehr stirbt; und er begründet damit nicht die Hoffnung, daß wir geistlich auferstehen werden, sondern das Vertrauen, daß wir von dem Augenblick an, wo wir uns

in den Tod Christi hingeben, „mit ihm“ leben werden. Das *συν-* hat den Ton. Unsere Hingabe in den Tod würde ein Sprung ins Dunkle sein, wenn wir nicht wüßten, daß der Heiland uns in seinen Armen auffängt. Wir könnten von selbst gar nicht wieder zum Stehen kommen; denn unser voriges Ich ist durch die *κατάργησις τοῦ σώματος τῆς ἁμαρτίας* mit vernichtet, und was von uns übrig ist, der *νοῦς*, könnte für sich allein nur ein schattenhaftes Dasein führen. Wenn aber der Auferstandene sich durch seinen Geist mit uns verbindet, so daß wir mit ihm leben, dann geht's; dann führen wir nach der Kreuzigung unseres alten Menschen ein neues, lebensvolles Dasein. So ist also die Gewißheit, daß Christus noch lebt, die Voraussetzung unseres Vertrauens, daß wir mit ihm leben können und werden. — *τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ* soll bedeuten: „Er ist im Dienste der Sünde gestorben, d. h. um alles zu erfüllen, was das Eintreten dieses Faktums (Factors?) in die Menschheit und die Zerstörung desselben verlangte; er ist gestorben, um die Sünde zu büßen und zu vertilgen.“ Hier scheinen zwei verschiedene Auffassungen miteinander vermengt zu sein. Denn wenn er gestorben ist, um die Sünde zu zerstören, so kann man kaum sagen, daß das im Dienst der Sünde geschehen sei. Nicht minder verfehlt ist freilich die Auffassung, Jesus habe sein Leben lang in einer, allerdings nur leidentlichen Beziehung zur Sünde gestanden, und sie habe so gewissermaßen über ihn geherrscht; durch seinen Tod aber sei er für immer dem Einfluß der Sünde entrückt; sie habe keine Macht mehr über ihn, und er stehe in keiner Beziehung mehr zu ihr. Dann wäre sein Sterben nicht sowohl zugunsten der Sünde geschehen, sondern um von ihrer Herrschaft loszukommen (*ἁμαρτία* wäre nicht *dat. comm.*, sondern irgend etwas anderes, schwer Definierbares, etwa: *relationis*). Mit *ἐφάπαξ* würde dann angezeigt sein, daß einem längere Zeit bestehenden Zustande „für immer“ ein Ende gemacht sei — ein ziemlich matter Gedanke und eine recht bedenkliche

Ab Schwächung des Wortes ἐφάπαξ, das nicht heißt „auf immer“, sondern „auf einmal“; es ist ein Unterschied, ob etwas „für immer“ oder ob es „ein für allemal“ geschieht. Das Schlimmste aber ist, daß damit das Erdenleben Jesu, wenn schon in modifiziertem Sinne, zu einem ζῆν τῆ ἁμαρτία gestempelt würde; das kann doch nicht richtig sein. Gewiß hat er sein Leben lang gegen die Sünde gekämpft und dabei auch viel von ihr gelitten; aber das ist genau das Gegenteil von einem ζῆν τῆ ἁμαρτία. Wir fassen den Ausdruck τῆ ἁμαρτία ἀπέθανεν ἐφάπαξ viel drastischer: „Er hat der Sünde ein für allemal ihren Tribut gezahlt.“ Er hat nie, weder tätlich noch leidentlich, der Sünde gedient; aber er hat anerkannt, daß die Sünde einen rechtsgültigen Anspruch (nur um diesen Anspruch handelt es sich im Kontext) an seine Brüder und, sofern er als Bürge für sie trat, auch an ihn selbst hatte. Und diesen Anspruch hat er durch seinen Tod ein für allemal befriedigt. Während er sonst stets allen Ansprüchen der Sünde schroff ablehnend gegenüberstand, hat er ihr in diesem einzigen Falle eine Konzession gemacht, freilich ein Danaergeschenk, an dessen Folgen sie selbst zugrunde gehen sollte; denn er hat dadurch denen, die an ihn glauben, die Möglichkeit gegeben, δεικναι ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας zu werden, was er für seine eigene Person nicht nötig hatte. Auf diese Weise korrespondiert τῆ ἁμαρτία als dat. comm. dem τῷ Θεῷ. Er lebt für Gott, nicht um Ihn zu offenbaren, was dem Kontext ganz fern liegt, sondern um Ihm zu dienen. Durch diesen Zusatz bekommt zugleich unser neues Leben, das ja ein σὺζῆν τῷ Χριστῷ ist, seine nähere Bestimmtheit als ein Gott geweihtes.

B. 11. Die Interpunktion: οὕτως καὶ ὑμεῖς · λογίζεσθε ἑαυτοὺς κτε. (Griesbach, Koppe, B.) läßt sich auch verteidigen. Nur muß man dann hinter ὑμεῖς einen allgemeinen Verbalbegriff des Seins ergänzen: „Ebenso soll es auch bei euch sein: Haltet euch dafür usw.“ Denn die Analogie des Verhältnisses kann natürlich nicht in dem λογίζεσθαι liegen, von dem bei Christo



keine Rede sein kann; sondern darin, daß wir gleich ihm der Sünde tot sind und Gott leben. Ist nun aber dieser Zustand bei uns schon wirklich vorhanden, so daß wir ihn nur anerkennen sollen, oder soll er erst werden? Sollen wir nur die Augen aufmachen und sehen, daß schon alles getan ist — dann wäre das eigentliche Thema des Briefes mit 5, 21 erschöpft, und das Kapitel von der Heiligung wäre nur ein ergänzender Nachtrag zu dem von der Rechtfertigung —; oder sollen wir in dem, was bei der Taufe symbolisch an uns geschieht, ein uns vorgestecktes Ideal erkennen, dessen Verwirklichung uns nun obliegt — dann wird in dem Kapitel von der Heiligung die Behandlung des Themas selbst noch weitergeführt —? Die Mehrzahl der Exegeten neigt der ersteren Auffassung zu. G. sagt: „Das ist der Unterschied zwischen der christlichen Heiligung und der natürlichen Sittlichkeit. Die letztere sagt zum Menschen: Werde, was du sein willst. Jene dagegen sagt zu dem Gläubigen: Werde, was du schon bist in Christo. Sie gibt so der sittlichen Arbeit zur Grundlage eine positive Tatsache, auf welche der Gläubige jeden Augenblick zurückkommen und zurückgreifen kann.“ Noch schärfer formuliert es Keuß: „Nach der Meinung des Apostels kann man zu einem Christen nicht sagen: Du sollst nicht mehr sündigen; sondern man muß sagen: Der Christ sündigt nicht mehr.“ Indessen läßt sich nicht leugnen, daß die Forderung: „Werde, was du schon bist!“ ein logisches Nonsens ist. Und der ganze Abschnitt von der Heiligung Kap. 6—8 sieht durchaus nicht danach aus, als ob darin etwas geschildert werden sollte, was schon da ist, und dessen wir uns nur recht bewußt werden sollen, sondern etwas, was erst werden soll. Die Ermahnungen vollends in Kap. 12 ff. zielen ab auf eine wirkliche Umgestaltung, die auf Grund der bei der Rechtfertigung erfahrenen Gnade geschehen soll, nicht auf ein Sichbefinnen auf eine bereits geschehene Umwandlung. Was uns bei der Rechtfertigung zuteil wird, ist eine *restitutio in integrum*, auf Grund deren wir eine neue Ent-

wicklung anfangen können, die darin besteht, daß wir die uns aus Gnaden beigelegte Gerechtigkeit ins praktische Leben überführen, und die dank dem Geiste Christi, der sich mit uns verbindet, alle Chancen des Gelingens hat. Aber die Entwicklung selbst muß erst durchgemacht werden. Man könnte einwenden: Beim Gläubigen ist doch der alte Mensch tot, und ein neuer an seine Stelle getreten; er ist also νεκρός τῆ ἁμαρτία καὶ ζῶν τῷ Θεῷ. Gewiß, der Gläubige als solcher, d. h. soweit der Glaube die bestimmende Macht seines Lebens ist, sündigt nicht mehr. Bei ihm würde die Entwicklung nur in einem Wachsen und Erstarren des neuen Menschen bestehen. Aber P. redet hier nicht zu den Gläubigen „als solchen“, die ein abstrakter Begriff sind, sondern zu Getauften, zu empirischen Christen, und bei ihnen ist das Glaubensleben ein intermittierendes. (B. 2—11 ist, wie wir sahen, eine Erklärung der Bedeutung der Taufzeremonie, während man meistens eine durch die Taufzeremonie illustrierte Analyse der inneren Erfahrung, die wir bei der Rechtfertigung gemacht haben, darin sieht. Daher die Verwirrung. Denn was wir bereits erfahren haben, muß ja wirklich sein; ein Symbol dagegen will erst verwirklicht werden.) Es kann jemand sich mit voller Aufrichtigkeit dem Herrn hingegeben haben; aber darum ist bei ihm der alte Mensch noch lange nicht tot, sondern die σάρξ drängt sich zeitweise immer wieder an die Stelle des πνεῦμα. Bei ihm besteht also die Entwicklung darin, daß er der Sünde abstirbt und der Gerechtigkeit nachjagt. Und wie vollzieht sich diese Entwicklung? Dadurch, daß er sich immer wieder sagt: So gewiß ich Christo angehöre, so gewiß ist im Prinzip schon die Macht der Sünde gebrochen und die Gerechtigkeit mein eigen. Er ist zwar noch nicht faktisch für die Sünde tot und für Gott lebend; aber dadurch, daß er sich selbst für einen solchen ansieht, daß er sich besinnt auf das, was er sein soll und kann, und sich vornimmt: Ich will es sein, wird er's. Das heißt: λογίζεσθε ἑαυτοὺς

νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ Θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Bei anderen Idealen wäre es eine eitle Selbsttäuschung, wenn wir sie zu besitzen vermeinten, ehe wir sie uns durch ernsthafte Arbeit vom Himmel heruntergeholt haben. Sie sind eben zunächst nur leere Ideen, die wir erst mit dem rechten Inhalt erfüllen müssen; und nur in dem Maße, als wir diesen Inhalt selbst herstellen, sind sie wirklich vorhanden. Das Ideal der christlichen Heiligkeit dagegen tritt uns in Christo ohne unser Zutun fertig entgegen. „Was dienet zum Göttlichen Wandel und Leben, ist in Dir, mein Heiland, mir alles gegeben.“ Wir brauchen nur den fertigen Rock der Gerechtigkeit anzuziehen. Insofern liegt in der oben zitierten Äußerung von G. ein Wahrheitsmoment. Aber darum sind wir selbst noch nicht heilig; sondern unsere sittliche Arbeit muß nun darin bestehen, daß wir täglich unseren alten Menschen aus-, und dafür den neuen Menschen anziehen, so lange bis uns das Wesen Christi zum festen Charakter geworden ist, und wir selbst ganz in sein Bild verklärt sind.

B. 12 f. Beim natürlichen Menschen ist die beherrschende Macht die Sünde, die in dem an sich sittlich indifferenten Leibe sc. in seinen Lüften ihren Sitz hat und von da die Seele, die ja Trägerin unseres Selbstbewußtseins und unserer Selbstbestimmung ist, beeinflusst, daß sie mit den Gliedern des Leibes den Willen der Sünde (die ἀδικία) vollbringt. Beim neuen Menschen ist die beherrschende Macht Gott, der in dem uns mitgetheilten πνεῦμα Seinen Sitz hat und von da unsere Seele beeinflusst, mit unseren Gliedern Seinen Willen (die δικαιοσύνη) zu tun. In Konsequenz unserer bei der Taufe vollzogenen Hingabe an Christum müssen wir nun der in unserem Leibe etablierten Sündenherrschaft den Gehorsam aufkündigen und unsere Glieder ihrem Dienst entziehen, dagegen Gott als unseren Herrn anerkennen und unsere Glieder in Seinen Dienst stellen. Der Gedanke wird also verschoben, wenn man das σῶμα θνητόν

auffaßt als den „Naturorganismus, der uns als Medium unserer sittlichen Lebenstätigkeit nach außen gegeben ist“ und *ἑαυτούς* interpretiert: „unsere eigenen Personen und speziell auch unsere Glieder“ (W.); vielmehr kommt das *θνητὸν σῶμα* hier nur als Sitz der Lüste in Betracht (M.), und *ἑαυτούς* bezeichnet nur unsere Seele (*νοῦς*, nicht *ψυχή*), während die Organe unserer Lebenstätigkeit die *μέλη* sind. Die Hingabe des *σῶμα* oder der *μέλη* in den Dienst Gottes ist ja erst die Folge des *παριστάναί ἑαυτούς*. — Der Begriff „Gott als unseren Herren anerkennen“ ist hier ausgedrückt durch *παριστάναί ἑαυτούς τῷ Θεῷ ὡσεὶ ἐκ νεκρῶν ζῶντας*. Der Zusatz *ὡσεὶ κτε.* scheint auf den ersten Blick überflüssig. Doch will P. damit anzeigen, daß man Gott nicht so ohne weiteres als seinen Herrn anerkennen kann, sondern erst, nachdem man vom geistlichen Tode auferstanden ist. Soll nun aber der Ausdruck bedeuten: „Begebet euch selbst Gotte, fintemal ihr aus den Toten lebendig seid“, so daß mit *ὡσεὶ* eine schon wirklich bestehende Beschaffenheit bezeichnet würde; oder „indem ihr aus den Toten lebendig werdet“, d. h. steht vom geistlichen Tode auf, damit ihr Gott als euern Herrn anerkennen könnt. Der Wortlaut „Begebet euch selbst Gotte als aus den Toten lebend“ legt offenbar die letztere Fassung näher (die erstere Fassung hätte auch *ζῶντες* statt *ζῶντας* erfordert); und sie allein entspricht dem richtig verstandenen Zusammenhange. Der Apostel setzt nicht die sittliche Beschaffenheit des inneren Personenlebens der Christen als selbstverständlich voraus und stellt nur an ihr Leben nach außen die Forderung, daß es nicht im Widerspruch, sondern im Einklang damit stehe (H. W.); sondern er verlangt eine Erneuerung im Geiste des Gemütes, woraus sich dann die Erneuerung des Wandels von selbst ergibt. Denn daß ein wirklich der Sünde Abgestorbener und Gotte Lebender noch seine Glieder in den Dienst der Sünde stellen könnte, ist undenkbar.

B. 14. Aber wird's uns auch, selbst beim besten Willen, gelingen, uns von der Herrschaft der Sünde zu emanzipieren?

Wird sie nicht stärker sein als wir? Nein, antwortet P., sie wird euch nicht übermügen, fintemal ihr nicht unter dem Gesetz steht, sondern unter der Gnade. — Wenn diese Behauptung sich nur auf das Vorhergehende stützte, so wäre sie recht mangelhaft fundiert. Denn aus dem allgemeinen Satze 5, 20 f. konnte der Einzelne kaum den Schluß ziehen, daß für ihn die Herrschaft des Gesetzes vorbei sei, zumal da dort gar nicht von einem Aufhören der Gesetzesherrschaft, sondern der Sündenherrschaft die Rede war, was doch etwas ganz anderes ist. Und in dem Abschnitt 6, 1—11 wird von dem Aufhören der Gesetzesherrschaft erst recht nichts erwähnt. Dagegen wird dies in Kap. 7 ausführlich geschildert und begründet, und ebenso in Kap. 8 das neue Gnadenregiment. Es ist deshalb trotz W. so, daß der Satz *οὐ γὰρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* im folgenden erst seine Erklärung findet und gleichsam eine vorausgeschickte These bildet. Nur darf man nicht mit Rück., de W., B., die Ausführung des Satzes schon mit 6, 15 beginnen lassen, oder mit M. in dem Abschnitt 6, 15—23 ein ethisch-polemisch-Präliminar zu Kap. 7 sehen; sondern der mit B. 12 angesponnene Gedankengang läuft ununterbrochen bis B. 23 weiter. P. braucht hier schon den Satz *οὐ γὰρ ἐστε κτε.* zur Stützung seiner Ermahnung, daß wir uns in den Dienst Gottes stellen sollen, indem wir mit der Sündenherrschaft brechen. „Ihr könnt das, weil ihr, wie ich euch gleich zeigen werde, nicht mehr unter dem Gesetz seid, sondern unter der Gnade.“ Und indem er eine aus diesem Satze etwa herzuleitende falsche Konsequenz widerlegt, macht er dadurch gerade seine Ermahnung, sich in den Dienst Gottes zu stellen, recht eindringlich. Rein formell betrachtet bilden also die Verse 15—23 eine Episode, eine Verwahrung des Satzes *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* gegen Mißdeutung; aber inhaltlich bilden sie die nähere Ausführung des in B. 12 f. ausgesprochenen Gedankens. — Daß mit dem artifelosen *νόμος* nicht jedes beliebige Gesetz, sondern nur das mosaische gemeint

ist, geht aus Kap. 7, das uns die Erläuterung des Satzes *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον* bietet, hervor. Nach W. hätte P. dabei sogar nur die Ermahnung B. 12 f. im Auge gehabt. „Wenn sie als gesetzliche Forderung an euch erginge, so bestände keine Garantie für ihre Erfüllung; da ihr aber unter der Gnade steht, so hat's keine Not.“ Das heißt in der Tat mit dem Begriff *νόμος* sehr frei umspringen. Und wie matt wird dann der Gegensatz zwischen *ὑπὸ νόμον* und *ὑπὸ χάριν*! Der Satz: „Die Sünde wird euch nicht übermögen“ erfordert zu seiner Begründung eine exakte Bezugnahme auf das Gesetz, das allein, wie wir in Kap. 7 sehen werden, die Sünde so mächtig und schrecklich macht, nämlich auf das mosaische.

B. 17. *εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς* aufzulösen in *εἰς τὸν τύπον διδαχῆς εἰς ὃν παρεδόθητε* (Sw., H.) und zu übersetzen: „Ihr seid gehorsam geworden auf den Lehrtypus hin (infolge des Lehrtypus), den ihr angenommen habt“, ist schon darum unzulässig, weil ihr Gehorsam gegen Gott erst im folgenden Verse als Konsequenz ihres *ὑπακούειν εἰς ὃν παρεδόθησαν τύπον διδαχῆς* hingestellt wird. Aus demselben Grunde kann man nicht mit den meisten Älteren (Theod., Def., L., C., Grot. u. a.) unter dem *τύπος διδαχῆς* das von der Lehre aufgestellte Ideal des christlichen Lebens, „das Vorbild der Lehre“, was dann auf Christum zu deuten wäre, verstehen. Neuerdings wird es deshalb gewöhnlich verstanden als die christliche Lehre überhaupt, sofern sie eine feste, objektive Norm ist, — wir möchten lieber sagen: sofern sie ein System der religiösen Weltanschauung neben anderen, z. B. der jüdischen oder platonischen oder stoischen, darstellt. Daß P. gerade seine gesetzessfreie Ausprägung der Heilslehre im Gegensatz zur judaisischen im Auge gehabt hätte (Rück., Phil., W., G.), ist nicht glaublich. Denn wenn man sich darauf beruft, daß der Grundsatz *οὐχ ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν*, auf den es in diesem Zusammenhange ankomme, gerade eine Eigentümlichkeit des

paulinischen Evangeliums sei, so ist darauf zu erwidern, daß dieser Grundsatz für den in B. 16—18 behandelten Gedanken ohne Belang ist. Denn daß man der Sünde absagen und Gott dienen müsse, haben die Judaisten sicher ebenso stark betont wie P. Er verwahrt sich ja hier ausdrücklich gegen die Mißdeutung, als ob er in seinem gesetzesfreien Evangelium diese Forderung nicht aufrecht erhielt. Eine solche Verwahrung hatten die Judaisten nicht einmal nötig. — Einer Lehre wird man gehorsam, wenn man sie als richtig und verbindlich anerkennt; und das haben die Römer bezüglich der christlichen Heilslehre getan, als sie das Evangelium, die frohe Botschaft von der durch Christum vollbrachten Erlösung von der Sünde, annahmen. Die Folge davon ist, daß sie einerseits aus dem Dienst der Sünde ausgeschieden, andererseits in den Dienst Gottes eingetreten sind. Denn von der Sünde frei sein, heißt eben nichts anderes als der Gerechtigkeit dienen. Wenn P. dies in B. 18 ausspricht, so tut er es nicht in dem Sinne, daß er eine bereits eingetretene Tatsache mit Befriedigung registrieren wollte, sondern um ihnen zu Gemüte zu führen, daß sich diese Folgerung mit sittlicher Notwendigkeit aus ihrer Befehrung zur christlichen Lehre ergibt. „Ihr habt euch für das Evangelium, das euch frei macht vom Sündendienst, entschieden; wohl an, so bedenkt auch, daß ihr eben damit in den Dienst der Gerechtigkeit eingetreten seid.“

B. 19. ἀνθρώπινον λέγω διὰ τὴν ἀσθενεῖαν τῆς σαρκὸς ὑμῶν. Wenn H. die Worte ἀνθρώπινον λέγω parenthesiert und διὰ τὴν ἀσθ. κτε. unmittelbar an ἐδουλώθητε τῇ δικ. anknüpft, so ist das eine Vergewaltigung des Textes, die wohl niemand gutheißen wird. Die Erwägung aber, die ihn dazu veranlaßt hat, ist sehr anerkennungswert. Er geht nämlich von der gewöhnlichen Ansicht aus, daß P. insofern menschlich rede, als er den Dienst Gottes, der doch unsere wahre Freiheit sei, der vulgären Anschauung gemäß als eine Knechtschaft bezeichne. Diese verkehrte Anschauung könne aber unmöglich auf eine

Schwäche des Fleisches zurückgeführt werden, sondern nur auf eine Schwäche des Intellekts. Dieser Einwand läßt sich nicht entkräften durch die Bemerkung, daß die intellektuelle Schwäche ihren Grund habe in der fleischlichen Natur; denn die Anschauung selbst, der  $\beta$ . sich hier angeblich akkommodiert, liegt jedenfalls, mag sie nun entsprungen sein, woraus sie will, auf intellektuellem Gebiete; die mit  $\delta\acute{\iota}\alpha$  gegebene Begründung wäre also nicht ganz genau. W. entgeht dieser Klippe, indem er interpretiert: „Ich muß diesen der Idee nicht ganz entsprechenden, der gewöhnlichen menschlichen Vorstellungsweise entnommenen Ausdruck  $\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$  anwenden, weil sonst, wenn ich frei heraus von der Christenfreiheit reden wollte, zu befürchten wäre, daß ihr das  $\delta\acute{\iota}\alpha\ \tau\eta\nu\ \alpha\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\alpha\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$  in libertiniſtischem Sinne mißdeuten würdet.“ Diese Unterstellung wäre jedoch für die Römer geradezu beleidigend, da ihnen damit nicht nur eine gewisse Beschränktheit, sondern auch eine Unlauterkeit zugetraut würde. Vor allem aber müßte man dann erwarten, daß  $\beta$ . fortführe: Denn von einer Knechtschaft kann im Grunde keine Rede sein. Statt dessen aber gebraucht er nach wie vor dieselben Ausdrücke. Es bliebe sonach nur übrig, die Worte  $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu\ \text{—}\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$  als eine parenthetische, ziemlich bedeutungslose Glosse zu  $\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$  anzusehen und  $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \kappa\tau\epsilon.$  an B. 18 anzuknüpfen. Das will freilich W. nicht gelten lassen, sondern er knüpft  $\acute{\omega}\sigma\pi\epsilon\rho\ \gamma\acute{\alpha}\rho$  an  $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$  an, indem er erläutert, „es könne in der That nur die Art, wie  $\beta$ . ihr neues Verhältnis zur Gerechtigkeit unter der menschlichen Form eines Knechtsverhältnisses darstellte, dadurch begründet werden, daß es dabei auf die nun folgende Ermahnung abgesehen war.“ Wenn wir diese ziemlich dunkeln Worte recht verstehen, so sollen sie besagen,  $\beta$ . würde den Ausdruck  $\epsilon\delta\omicron\upsilon\lambda\acute{\omega}\theta\eta\tau\epsilon$  schon in B. 18 gar nicht gebraucht haben, wenn er nicht vorgehabt hätte, nachstehend noch einige Ausführungen zu machen, die dem Dienstverhältnisse entnommen sind. Aber dann wäre ja das  $\alpha\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\iota\nu\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$



gar nicht durch die Schwachheit ihres Fleisches veranlaßt, sondern durch sein eigenes schriftstellerisches Bedürfnis. Die Motivierung ist auch keineswegs sehr einleuchtend. Dazu kommt, daß eine Begründung in Form einer Ermahnung an sich wenig wahrscheinlich ist. — Aber auch die Anknüpfung des *ὡσπερ γάρ κτε.* an B. 18 (unter Parenthefierung von *ἀνθρώπινον — ὑμῶν*) befriedigt nicht. Der Gedanke von B. 18, der ohnehin gar nicht erläuterungsbedürftig erscheint, würde dann nur mit anderen Worten umschrieben und in seine einzelnen Momente zerlegt sein; und gerade das Moment, auf das es nach der Fassung von B. 18 am meisten ankäme, daß nämlich der Gerechtigkeitsdienst die notwendige Rehrseite der Sündenfreiheit sei, würde nur ganz nebenher erwähnt sein. — Wir glauben deshalb mit Orig., Chrys., Theoph., Erasmus, C. und vielen Aelteren den Satz *ἀνθρώπινον λέγω κτε.* auf das Folgende beziehen zu müssen, worauf schon das *γάρ* hindeutet, das explikativ = nämlich zu fassen ist. Das Menschliche aber besteht natürlich nicht darin, daß er etwa das Maß der sittlichen Verpflichtung verkleinern wollte: „Ich könnte eigentlich mehr von euch verlangen; aber mit Rücksicht auf die Schwachheit eures Fleisches will ich nur fordern, daß ihr dasselbe, was ihr früher der Sünde geleistet habt, nunmehr der Gerechtigkeit leistet“ — ein Gedanke, der des Apostels ganz unwürdig wäre und im Texte auch keinen Anhalt findet; sondern darin, daß er uns durch die Aussicht auf den Lohn zu unserer Pflicht anspornt (wie es ja der Heiland auch tut). Daß unser ganzer Abschnitt B. 19—23 auf diese Idee des Lohnes hingravitiert, liegt klar auf der Hand. Um die Aussicht desto lockender zu machen, stellt er zum Vergleich den Lohn des Sündendienstes daneben und gibt zugleich zu bedenken, welchen Einfluß beide Dienste auf unser persönliches Befinden schon hier auf Erden ausüben, weil das auch ein Moment ist, das für die Entscheidung ins Gewicht fällt. Ja, streng genommen ist unser seelisches Befinden hienieden schon ein Angeld des

zukünftigen Lohnes. Es gibt eben im sittlichen Leben nichts Unvermitteltes, sondern nur folgerichtige Entwicklung: Sünde verursacht Zerrüttung, und die Zerrüttung wächst sich aus zum ewigen Tode; Gerechtigkeit schafft Heiligung, und diese findet ihre Vollendung im ewigen Leben. Um dieses immanente Gesetz zum Bewußtsein zu bringen und so unser Verantwortlichkeitsgefühl zu erhöhen, erinnert P. zunächst daran, wie die beiden Dienste sich auswirken, der eine in Zuchtlosigkeit, der andere in Heiligung; und dann deduziert er aus diesen beiderseitigen Auswirkungen den endgültigen Lohn. Der Gedankengang von B. 19—23 ist also: „Ich will etwas Menschliches (*ἀνθρώπινον* ist nicht ohne weiteres = *ἀνθρώπινως* oder *κατὰ ἀνθρώπον* 3, 5; Gal. 3, 15, sondern heißt: „etwas Menschliches“; schon daran scheitert die Übersetzung: „Ich muß menschlich davon reden“; vielmehr wird dadurch die Beziehung auf das Folgende nahegelegt) sagen um der Schwachheit willen eures Fleisches. Vertauscht den Sündendienst, der euch innerlich zerrüttet, mit dem Gerechtigkeitsdienst, der euch innerlich gesund macht.“ Statt nun aber fortzufahren: „Und der Sündendienst hat zur Frucht das Verderben usw.“ schiebt er erst noch die Bemerkung ein, daß man sich das Urteil nicht trüben lassen darf dadurch, daß gut und böse hier auf Erden fast nie rein in die Erscheinung treten. Es wird wohl kaum einen Sündendiener geben, der nicht auch hinweisen könnte auf manches Gute, das er gewollt und getan hat, und der dann nicht darauf auch einen Anspruch auf Lohn gründen möchte. Aber, sagt P., auf solche einzelnen Akte kommt es nicht an, sondern nur darauf, wem ihr gedient habt. Denn überall in der Welt erhält man einen Lohn nur von dem Herrn, in dessen Dienst man sich gestellt hat. Und da werdet ihr jedenfalls nicht leugnen können, *ὅτι παρεστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν δοῦλα τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ*. Ihr habt damals den Willen Gottes schon recht gut gekannt und vielleicht auch manchmal danach gehandelt, aber nur, wenn es dem Fleisch beliebte.

Das, oder vielmehr die in ihm wohnende Sünde, war euer eigentlicher Dienstherr, ohne dessen Erlaubnis ihr nichts tun durftet; zur Gerechtigkeit standet ihr in keinem Dienstverhältnis (*ἐλεύθεροι ἢτε τῆ δικαιοσύνη*), sondern ihr machtet ihr nur gelegentlich einmal eine Verneigung. Dieser Gedanke trägt gewiß viel zur Klärung der Sachlage bei. Immerhin hat B. 20 keine selbständige Bedeutung im Gedankengefüge, sondern bildet, wie aus der Parallele B. 22 hervorgeht, nur gewissermaßen den Vordersatz zu B. 21: „Denn als ihr Knechte der Sünde, und somit frei von der Gerechtigkeit waret, was hattet ihr für Frucht?“ Dieser fragenden Form bedient sich B., um seinen Lesern anzudeuten, daß das, was er von dem Lohn der Sünde sagt, keine leere theologische Abstraktion ist, sondern daß sie es aus eigener schmerzlicher Erfahrung wissen. — Infolge dieses Reichthums an Gedanken erscheint der Gedankengang auf den ersten Blick nicht ganz durchsichtig. Er wird es aber, sobald man den Hauptgedanken fest ins Auge gefaßt hat, an den sich dann alles andere zwanglos angliedert, nämlich: Erwählt euch den Dienst der Gerechtigkeit, weil er allein für euch vorteilhaft ist.

## Kapitel 7.

B. 1. Es wäre gewiß am befriedigendsten, wenn sich das *ἢ ἀγνοεῖτε* an das unmittelbar Vorhergehende anknüpfen ließe. W. versucht es, indem er 6, 22 f. interpretiert: „Der Umstand, daß ihr durch den Gerechtigkeitsdienst heilig und selig werdet, beweist, daß ihr los seid vom Gesetz.“ Aber gerade dieser letzte Gedanke, der die Pointe bilden soll, ist lediglich eingetragen. W. will ebenfalls an 6, 22 anknüpfen. Nach ihm (cf. Holtz.) kulminiert in diesem Satze die ganze Ausführung 6, 15—23, welche dartue, daß der Christ in ein Dienstverhältnis zur Gerechtigkeit gestellt sei, ohne unter einer gesetzlichen Verpflichtung

zu stehen, und somit eine Exposition des *ὑπὸ χάριν ἐστὲ* 6, 14 bilde. Aber weder wird in dem Abschnitt 6, 15—23 die gesetzliche Verpflichtung überhaupt nur erwähnt, noch besagt er, daß wir unter der Gnade sind, sondern er enthält die Ermahnung, uns in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen. Der richtig verstandene Sinn von 6, 22 f. läßt eine direkte Anknüpfung kaum zu, und man wird deshalb an den Hauptgedanken des ganzen vorigen Abschnitts anzuknüpfen haben. G. findet den darin, daß die Unterwerfung unter die Gnade uns von der Macht der Sünde befreie, und läßt den Apostel nun fortfahren: Oder, wenn ihr euch fürchtet, euch für das Werk der Heiligung einzig und allein diesem neuen Herrn, der Gnade, zu übergeben, und wenn ihr meint, eine äußere Norm wie die des Gesetzes nicht entbehren zu können, wisset ihr denn nicht, daß usw.? Man muß gestehen, daß in das einfache *ἡ* reichlich viel hineingepackt ist, und noch dazu eine recht komplizierte Ideenassoziation. Ausschlaggebend gegen diesen Anknüpfungsversuch ist aber, daß der neue Herr, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war, gar nicht die Gnade, sondern die Gerechtigkeit ist. (Die Frage war: Weil wir nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade sind, sollen wir da der Sünde dienen oder der Gerechtigkeit? Wie kann man sich überhaupt die Gnade als einen Herrn vorstellen?) Die Mehrzahl der Ausleger (Rück., de W., Phil., H. u. a.) knüpft darum mit Recht an 6, 14 an, was um so einleuchtender ist, wenn man erwägt, daß die Behauptung *οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* in den vorhergehenden Erörterungen noch nicht fundiert war, so daß die Leser ihre Erläuterung und Begründung noch erwarten mußten. Das Bedenken, als ob man nicht über den ziemlich langen Abschnitt 6, 15—23 hinweg anknüpfen könne, erledigt sich durch die Erwägung, daß dieser ganze Abschnitt von dem Satze *οὐχ ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν* beherrscht wird, sofern er die Widerlegung eines aus diesem Gedanken hergeleiteten Mißverständnisses bildet. P. konnte deshalb wohl an-

nehmen, daß den Lesern bei diesem Exkurse der Grundgedanke gegenwärtig bleiben würde. — Wenn die Tübinger aus dem *γινώσκουσι νόμον λαλῶ* einen Beweis für ihre Ansicht, daß die römische Gemeinde judenchristlich gewesen sei, herleiten wollen, so verkennen sie vollständig den Charakter der Ausführungen B. 1—3, die eine allgemeingültige Wahrheit statuieren, von der erst hernach auf das mosaische Gesetz exemplifiziert wird. Denn die Sätze, daß das Gesetz herrscht über den Menschen, solange er lebt, und daß die Ehefrau bei Lebzeiten ihres Mannes an ihn gebunden ist, daß sie aber nach seinem Tode sich wieder verheiraten darf, sind keineswegs dem mosaischen Gesetz eigentümlich, lassen sich in ihm zum Teil gar nicht einmal nachweisen; sondern das sind Maximen, die in jedem Staatsgesetz, das diesen Namen verdient, und speziell auch im römischen, festgelegt waren, und mit denen deshalb die Römer wohl vertraut waren. Es liegt darum kein Grund vor, bei *νόμον* an das mosaische Gesetz zu denken; ebenso auch nicht bei dem folgenden *ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου*, obwohl es hier fast von allen Auslegern so genommen wird. Aber der Satz paßt so, wie er hier steht, auf jedes Gesetz. Wenn man ihn auf das mosaische Gesetz beschränkt, wird der Gedanke nur abgeschwächt, denn der Beweis kann nur dann stringent sein, wenn er von einer allgemeingültigen Wahrheit ausgeht. — In *ἐφ' ὅσον χρόνον ζῆ* liegt der Nachdruck nicht auf *ζῆ* (S.), sondern auf *ἐφ' ὅσον χρόνον*, was aber nicht erläutert werden darf: „die ganze Zeit über, wo er lebt“ (B.), sondern: „nur solange, als er lebt“; denn der springende Punkt im Gedankengange ist, daß mit dem Tode die Herrschaft des Gesetzes erlischt.

B. 2. *ἡ γὰρ ὑπανδρος γυνή κτε.* Daß gerade auf die Ehefrau und nicht auf den Ehemann exemplifiziert wird, hat seinen Grund einerseits darin, daß in der Ehe die Frau der Teil ist, der untertan zu sein hat, andererseits in der von B. beabsichtigten Anwendung auf unsere neue Verbindung mit Christo,

bei der eben. nur Christus als der Ehemann figurieren kann. Diese Rücksicht ist überhaupt für die Auswahl des auf den ersten Blick nicht ganz klaren Beispiels bestimmend gewesen (M.), nicht aber der Umstand, daß die Eheordnung die einzige war, an der die in Rede stehende These an einer noch lebenden Person hätte zur Anschauung gebracht werden können (H., W.); warum nicht ebenso gut an einem Sklaven, dessen Herr ohne Erben stirbt? — *κατήργηται* „sie ist annulliert; sie hat aufgehört zu sein“. Der Ausdruck besagt nicht nur, daß sie nun des Gesetzes entledigt ist, sondern daß sie in gewisser Hinsicht selbst aufgehört hat zu sein, nämlich als *ὑπανδρος γυνή*. — Der *νόμος τοῦ ἀνδρός* wird meist viel zu eng gefaßt als „Gesetz, das sie an den Mann bindet.“ Das Gesetz enthält ja außerdem eine Menge von Pflichten, die ihr aus dem ehelichen Zusammenleben mit dem Manne erwachsen, und die darum in dem *νόμος τοῦ ἀνδρός* miteingeschlossen sind, wenn auch das Gebundensein an den Mann obenan steht.

B. 4. *ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* „ihr seid dem Gesetze getötet worden“; wie? Das war 6, 2 ff. auseinandergesetzt. Durch die gläubige Hingabe in den Tod Christi (*διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*) wird nämlich die *σάρξ* oder das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (gleichsam der Gatte der Seele beim alten Menschen) vernichtet, und der alte Mensch stirbt infolgedessen; die Seele bleibt als Witwe zurück. Das Gesetz, das dem alten Menschen gegeben war, hat ihr nichts mehr zu gebieten. Eine völlige Mißdeutung ist es, wenn man *ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ* als gleichbedeutend mit *ὁ νόμος ἐθανατώθη* nimmt (C., Brot. u. a.). Unerfindlich ist aber auch, wie man hier die Idee einer durch die stellvertretende Genugtuung Christi geschehenen Loskaufung vom Gesetze eintragen kann (Phil., Gefß), oder wie man behaupten kann, daß unsere Teilnahme am Tode Christi hier etwas anderes bedeute als 6, 6 (G.). Es klingt zwar sehr schön, daß Christus am Kreuz dem Gesetze gestorben sei dadurch, daß diese Strafe ihn befreit habe von der Gerichtsbarkeit


des Gesetzes, unter welcher er sein Leben hingebracht hatte, und daß der Gläubige sich eben diese herrliche Freiheit aneigne (H., G.). Aber weder steht etwas davon hier, daß Christus dem Gesetz gestorben sei, noch wird unsere Befreiung vom Gesetz daraus abgeleitet, daß wir an dem neuen, gesetzessfreien Leben Christi teilnehmen, sondern daraus, daß wir mit ihm gestorben sind; und erst darum, weil wir (sc. unsere *σάρξ*) gestorben und somit vom Gesetz frei geworden sind, können wir uns mit ihm vereinigen. Wir können also B. 4 paraphrasieren: „Durch den Glauben an den Gekreuzigten ist ein Teil eures früheren Wesens, die *σάρξ*, vernichtet, und so ist euer alter Mensch, der aus der Verbindung von *νοῦς* und *σάρξ* bestand, erstorben, und ihr seid dem Geltungsbereiche des Gesetzes, das eben nur für den natürlichen Menschen gegeben ist, entrückt. Das ist aber geschehen, damit das, was beim Tode des alten Menschen von eurem Wesen übrig geblieben ist, nämlich die Seele, eine neue Verbindung mit dem Auferstandenen eingehen soll.“ Angesichts dieses klaren Gedankens muß man sich wundern, wie fast sämtliche Ausleger hier mit einem Male das Gesetz in die Rolle des ersten Gatten einführen und demgemäß *ἐτέρω* interpretieren „einem anderen als dem Gesetz“. Als ob wir jemals mit dem Gesetz verheiratet gewesen wären! Nur Aug., Beza und Olsh. haben den Gedanken einigermaßen richtig aufgefaßt; nur daß sie in nicht ganz korrekter Weise unter dem ersten Gatten die Sünde verstehen. — Wenn es noch einer Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung bedürfte, so finden wir sie in B. 6. Denn da wird das *καταργεῖσθαι ἀπὸ τοῦ νόμου* ausdrücklich als Folge von dem *ἀποθανεῖν ἐν ᾧ κατειχόμεθα* scil. *τῇ σαρκί* hingestellt, wie auch H. und W. anerkennen. G. kann dagegen nur geltend machen, daß damit die von ihm beliebte Interpretation von B. 4 nicht harmonieren würde, während er lieber hätte schließen sollen, daß eben diese Interpretation wohl falsch sein muß. Er wie die meisten anderen Aus-

leger denken bei dem (τούτω) ἐν ᾧ κατειχόμεθα wieder an das Gesetz, sei es nun, daß sie ἐν ᾧ maskulinisch fassen oder neutrisch. Aber dann wäre das in dem Partizipialsatz Gesagte nur eine überaus matte Wiederholung des Hauptsatzes κατηγορήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου, die sich noch dazu neben dem unmittelbar vorhergehenden ἡμεν ἐν τῇ σαρκί sehr sonderbar, um nicht zu sagen: konfus, ausnehmen würde. Denn wenn B. in einem Atemzug sagt: „Wir waren im Fleische; jetzt aber sind wir abgestorben dem, worin wir waren“, so gehört schon eine Art Gewaltakt dazu, um das ἐν ᾧ κατειχόμεθα auf das Gesetz zu beziehen. Manche wollen deshalb den Ausdruck ἐν ᾧ κατειχόμεθα allgemeiner fassen als „Zustand des Sündenregiments“ (v. Heng., Schott, B.); aber das ist eine recht verschwommene Vorstellung; sie hätten dann lieber noch einen Schritt weiter gehen und das Kind bei seinem richtigen Namen, nämlich: σάρξ, nennen sollen. — Wie plan und durchsichtig erscheint von hier aus der Abschnitt 7, 1—6, an dem man sonst allerhand Inkonzinnitäten entschuldigen zu müssen glaubt. Wir finden nichts Inkonzinnnes darin. Denn das, was wir unser Ich nennen, ist in Wahrheit eine Ehe, eine Verbindung unserer Seele mit etwas anderem. Die Seele für sich allein ist ein Phantom, eine Form ohne Inhalt. Ihren Inhalt bekommt sie beim alten Menschen durch die σάρξ, beim neuen durch Christus. Die Verbindung zwischen νοῦς und σάρξ wird geregelt durch das Gesetz. Wird nun die σάρξ vernichtet, so stirbt unser altes Ich; die Herrschaft des Gesetzes über uns hört auf, und was von uns übrig bleibt, der νοῦς, wird erst durch die Verbindung mit Christo ein neues Ich, das sein Regulativ nicht mehr vom γράμμα, sondern vom πνεῦμα empfängt. Frappieren könnte nur, daß B. den Zweck des Gesetzes darin findet, das Verhältnis zwischen νοῦς und σάρξ zu regeln. Doch ist das völlig zutreffend. Denn Unterordnung der sinnlichen Triebe unter die Impulse des Geistes (νοῦς), die ja mit dem Willen Gottes übereinstimmen, ist der



ideale Zweck des Gesetzes. Sein tatsächlicher Erfolg freilich ist leider die Knechtung der Seele durch das Fleisch. Gerade das an sich gute Gesetz wird aus Gründen, die von B. 7 an dargelegt werden, dem Fleische ein Mittel, die Seele zu knebeln und gefangen zu halten. — Unsere Werke werden dem den Abschnitt beherrschenden Bilde von der Ehe entsprechend mit Kindern verglichen. (Daß das καρποφορεῖν nicht ein vom Acker oder Baum entlehnter Tropus ist, wie Fr., Phil., Thol., Holst. und W. wollen, sollte schon wegen des folgenden τὰ παθήματα ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι nicht geleugnet werden.) Die Mutter ist dabei unsere Seele, aus der ja alle unsere sittlichen Handlungen hervorgehen. Der Vater ist beim neuen Menschen Christus; und die Werke, die wir in der Vereinigung mit ihm hervorbringen, sind für Gott; wir führen einen Gott geweihten Wandel. Beim alten Menschen ist der Vater das Fleisch mit seinen παθήματα. Diese παθήματα sind an sich nicht sündlich; sie werden es aber durch das Gesetz, wie im folgenden Abschnitt näher erklärt wird. Lüste sind auch in dem gesetzlosen Naturmenschen; aber erst, wenn sie durch das Medium des Gesetzes hindurchgehen, wird ihnen der Stempel der Sünde aufgeprägt. (Der Zusatz τὰ διὰ τοῦ νόμου gehört also nicht zu τὰ παθήματα allein, als ob ohne das Gesetz überhaupt keine Lüste da wären, sondern zu dem ganzen Ausdruck τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν „die auf die entsprechenden (das besagt der Artikel τῶν) Sünden hinielenden, in ihnen sich auswirkenden Lüste werden durch das Gesetz erregt.“) Diese sündlichen Lüste liegen zunächst als eine drängende und treibende Kraft in unseren Gliedern, bis sie, indem unsere Seele sich von ihnen fortreißen läßt, sie gewissermaßen in sich aufnimmt, in entsprechenden Werken an das Tageslicht treten. Und diese Werke sind für den Tod; der Wandel des natürlichen Menschen ist ein dem Tode geweihter oder verfallener. — Das zu καρποφορῆσαι zu ergänzende Subjekt ist nicht αὐτά (L., G., H.), sondern ἡμᾶς,

da die *παθήματα* keine handelnden Personen sind, die Frucht bringen könnten; und das *εἰς τό* vor *καρποφορῆσαι* ist analog dem *ἵνα καρποφορήσωμεν* B. 4 wie überall final zu fassen; es ist die uns selbst vielleicht unbewußte Tendenz der sündlichen Lüfte, uns ins Verderben zu stürzen. Wenn W. gegen die Deutung des *καρπός* auf die Ehefrucht (die Kinder) einwendet, daß diese überall den Eltern gehöre, so daß wir bei unserer Deutung Gott und den Tod als die Väter der Werke ansehen müßten, so übersieht er, daß die Kinder von Sklaven nicht den Eltern, sondern den Herren gehörten. Nun würde man freilich erwarten, daß es im zweiten Satz nicht *τῷ θανάτῳ*, sondern *τῇ ἀμαρτίᾳ* hieße; denn die ist der eigentliche Widerpart Gottes. Indessen begreift der Tod in weiterem Sinne die Sünde, den geistlichen Tod, in sich. Wenn der Tod der Sold der Sünde genannt wird, so geschieht das nicht in dem Sinne, als ob er etwas sachlich von ihr Verschiedenes wäre, was sie nach sich zieht, sondern so, daß er ihre letzte Auswirkung ist; und auf diese letzte Auswirkung kommt es hier an. — Der Satz B. 5 wäre überaus einfach, wenn P. geschrieben hätte: *ὅτε ἡμεν ἐν τῇ σαρκί, ἐκαρποφορήσωμεν τῷ θανάτῳ*. Aber er wollte eben die verhängnisvolle Rolle, die das Gesetz bei diesem Prozeß spielte, zum Ausdruck bringen. Das von sündlichen Lüften erregte Fleisch ist es, aus dessen Verbindung mit der Seele die böse Frucht hervorgeht; sündliche Lüfte aber würden nicht da sein ohne das Gesetz. Da von diesen Momenten keins fehlen durfte, ist der Ausdruck etwas kompliziert geworden.

B. 7 ff. Wenn P. im folgenden Abschnitt in der ersten Person Sing. redet, so geschieht  deshalb, weil innere Erfahrungen nicht demonstriert, sondern nur bezeugt werden können, und solches Zeugnis naturgemäß ein persönliches sein muß. Er würde aber seine persönliche Erfahrung nicht als Beweisstück in einer systematischen Abhandlung haben verwenden können, wenn er nicht der Überzeugung gewesen wäre, daß sie sich bei jedem

Einzelnen, der sich unter das Gesetz stellt, gleichviel ob Jude oder Heide, wiederholt, daß sie also einen allgemeingültigen Charakter hat. Also nicht als Repräsentant des jüdischen Volkes (Chryf., Grot.) oder des einzelnen gesetzlichen Juden (B., Th., Dsh., Baur, Holst.) redet er hier, auch nicht als Repräsentant der bekehrten Christen (Aug., L., Mel., G., Beza, Phil.) oder gar der ganzen Menschheit (Theod., Theoph.), sondern jedes einzelnen noch nicht wiedergeborenen Menschen, der zum Sittengesetz Stellung nimmt und sich mit seiner Erfüllung abmüht (W., G. u. a.).

B. 13. Die Konstruktion *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη (ἦν) θάνατον, ἵνα κτε.* (L., Heum., Chr., Schmidt u. a.) ist mit Recht allgemein fallen gelassen worden, weil die Ergänzung von *ἦν* sprachlich unmöglich ist; es könnte allenfalls *ἐστίν* ergänzt werden, was aber nicht in den Zusammenhang paßt. G. will aus dem Vorhergehenden *ἐγένετο* ergänzen: *ἀλλὰ ἡ ἁμ., ἵνα φ. ἁ., διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι (ἐγένετο) κατεργαζομένη θάνατον κτε.* Allein, wenn's auch auf dem Papier erträglich scheinen mag, in der lebendigen Sprache nicht. Nach so vielen dazwischen stehenden Worten konnte unmöglich noch jemand auf die Ergänzung dieser ganz unbetonten Kopula gefaßt sein. Die einzige ungekünstelte Ergänzung ist: *ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία (ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος), διὰ τοῦ ἁ. κτε.,* die auch jetzt fast allgemein akzeptiert ist. Nun wäre es aber überaus schleppend, wenn man, wie meistens geschieht, konstruieren wollte: „Sondern die Sünde hat mir den Tod verursacht, indem sie mir den Tod verursachte durch etwas Gutes.“ Zudem würden dann die beiden Sätze mit *ἵνα* sehr hart nebeneinander stehen, worüber die Phrase von einer „klimaktischen Parallele“ nicht hinweghilft; wenn wenigstens vor dem zweiten *ἵνα* ein *καὶ τοῦτο* stände, möchte man sich's gefallen lassen. Vor allem aber entscheidet dagegen der Sinn. Wodurch wird denn die Sünde als Sünde offenbar? Doch wohl dadurch, daß sie den Tod wirkt, gleichviel wodurch. Wenn sie aber durch etwas Gutes den Tod wirkt, so

ist das ein Plus, wodurch sie nicht nur als Sünde offenbar wird, sondern als καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλός. Diese einfache Erwägung bringt ein überraschend helles Licht in die Konstruktion. Wir haben zwei Sätze auseinanderzuhalten. Der erste: ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία ἐμοὶ ἐγένετο θάνατος, ἵνα φανῆ ἁμαρτία. Und dann mit Emphase lose angehängt ein zweiter: διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα κτε. Mit κατεργαζομένη μοι θάνατον wird also das ἡ ἁμαρτία ἐμοὶ θάνατος ἐγένετο wieder aufgenommen und durch διὰ τοῦ ἀγαθοῦ erweitert. Das Partizip κατεργαζομένη bildet gleichsam eine Apposition zu ἡ ἁμαρτία und ist aufzulösen: „und zwar verursachte sie mir durch das Gute den Tod“.

B. 15. ὁ κατεργάζομαι οὐ γινώσκω. Treffend widerlegt W. die übliche Interpretation dieser Worte „ich weiß nicht, was ich tue, d. h. ich handle ohne eigenes sittliches Urteil als Werkzeug einer fremden Macht“ durch die Bemerkung, daß nach des Apostels eigener Erklärung im folgenden er mit völlig klarem Bewußtsein, daß es etwas Böses sei, was er tue, handle. Man hat diesen Widerspruch dadurch beseitigen wollen, daß man in γινώσκειν die Idee der innerlichen Zustimmung hineinlegte und es mit „billigen“ übersetzte (Aug., Beza, Grot., de W., G., Holst.); allein diese Bedeutung hat γινώσκειν nirgends. Es kann also nur heißen: „Ich verstehe nicht, was ich tue; ich bin mir in meinem Tun selbst ein Rätsel“ (B., W.). Und ist nicht das eine Eigentümlichkeit des Sklaven, daß seine eigene Selbstbestimmung zwar nicht vernichtet, aber doch ausgeschaltet, und dafür eine andere eingeschaltet ist, so daß er sich wie eine Art Doppelwesen vorkommen muß? Bei einem gewöhnlichen Sklaven ist freilich diese Eigentümlichkeit leicht zu erklären; aber in unserem inneren Leben ist sie unerklärlich.

B. 22. Für συνήδομαι sind folgende drei Erklärungen gegeben worden: 1. „Ich freue mich mit anderen über das Gesetz“ (v. Heng.); 2. „Ich freue mich mit dem Gesetze, so daß

dessen Freude meine eigene ist“ (Vulg., M., W.); 3. „Ich habe meine zustimmende Lust am Gesetze Gottes, ich freue mich bei mir selbst darüber (de W., Th., Phil., G., B., Holst., G.). Die dritte Erklärung ist entschieden die natürlichste.

B. 24. ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου. Hätte P. das τούτου zu τοῦ σώματος gezogen wissen wollen, so hätte er sich sehr mißverständlich ausgedrückt, und der sich dann ergebende Wunsch, aus diesem Todesleibe erlöst zu werden, würde auch nicht in den Zusammenhang passen, da hier gar nicht von der Todesherrschaft, sondern von der Sündenherrschaft gehandelt wird. Wir verbinden deshalb mit den meisten Auslegern τούτου mit τοῦ θανάτου. „Dieser Tod“ kann dann nur den oben geschilderten geistlichen Tod, den Zustand des Verkaufteins unter die Sünde, bedeuten; und der „Leib dieses Todes“ ist demnach nichts anderes als die σάρξ; denn σάρξ ist der Leib, sofern er von der Sünde beherrscht wird, was beim natürlichen Menschen der Fall ist. Die im σῶμα (oder τὰ μέλη B. 23) etablierte Sünde hatte nun unsere Seele (den νοῦς) unterjocht, und das σῶμα war so zu einem Gefängnis für die Seele geworden (ἐν ᾧ κατειχόμεθα B. 6). Der Sinn des Apostels ist also: „Wer wird mich aus dem Kerker der σάρξ erlösen“?

B. 25. αὐτός ἐγώ könnte auch übersetzt werden „ich selbst, ipse ego, qui meam vicem deploravi“ (Grot., Fr. Th., Phil., v. Heng.). Der Sinn würde dann sein: Was ich euch soeben geschildert habe, ist kein Phantasiemal, sondern mein eigenes persönliches Erlebnis. Aber was sollte diese feierliche Versicherung von etwas Selbstverständlichem? Dagegen würde die Übersetzung: „derselbe Ich, d. h. ich, ein und dieselbe Person, bin gleichsam in zwei zerspalten“ (Erasmus, Beza, Olsh.) einen recht guten Sinn ergeben. Doch ist der Gebrauch von αὐτός = ὁ αὐτός in der Prosa nicht nachweisbar. Es bleibt also nur übrig, es als „ich, wie ich für mich allein bin“ zu nehmen (B., W., G., cf. G.). — Obwohl die Lesart χάρις τῷ Θεῷ nur von B

bezeugt ist, wird man sie doch akzeptieren müssen, weil bei den anderen Lesarten ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ (DE), ἡ χάρις τοῦ Κυρίου (FG) und εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ (NAKLP) die nachbessernde Hand zu deutlich zum Vorschein kommt.

## Kapitel 8.

B. 2. NBFG haben ἡλευθέρωσέ σε, die übrigen Majj. ἡλευθέρωσέ με. — ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ „die Befreiung vom Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Lebensgeistes ist geschehen in Christo Jesu“, weil der Befreiungsprozeß sich objektiv in ihm abgespielt hat, und weil er subjektiv nur angeeignet werden kann durch die gläubige Vereinigung mit ihm. Diese grammatisch allein zulässige Verbindung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit ἡλευθέρωσέ σε ergibt also einen Sinn, der dem Sachverhalt vortrefflich entspricht und in den Zusammenhang bestens hineinpaßt. Denn die Behauptung von B. 1, daß wir in der Gemeinschaft Jesu Christi keine Verdammnis zu fürchten haben, wird damit begründet, daß wir in seiner Gemeinschaft vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit und unter eine neue Norm gestellt sind. Es ist deshalb kaum zu begreifen, wie man dazu gekommen ist, das ἐν Χρ. Ἰ. unter Ergänzung von ὁ mit ὁ νόμος τ. πν. τ. ζωῆς (C., G.) oder unter Ergänzung von τοῦ bezw. τῆς mit τοῦ πνεύματος bezw. τῆς ζωῆς (L., Beza, Th., Gw., H.) zu verbinden. Denn gerade dieser bestimmte Artikel hätte dann nicht fehlen dürfen. G. behauptet zwar, die Bestimmung ἐν Χρ. Ἰ. werde so angesehen, als ob sie nur einen und denselben Gedanken mit dem Satzteil, von dem sie abhängt, bildete; aber das ist nur eine vage Behauptung. Den Einwand, daß B. bei unserer Auffassung wohl lieber geschrieben haben würde ἐν αὐτῷ, hätte man schon deshalb nicht erheben sollen, weil bei ἐν αὐτῷ auch die Beziehung auf τοῦ πνεύματος oder ὁ νόμος möglich gewesen wäre.

B. 3. Die Konstruktion: τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου absoluter Nominativ, der seinerseits durch den Zusatz ἐν τῷ — σαρκός näher erläutert wird und eine vorausgeschickte Apposition zu dem Satz ὁ Θεὸς κατέκρινεν bildet (M., W., G. u. a.), ist so einleuchtend, daß sich eine Widerlegung der sonstigen Konstruktionsversuche erübrigt. Die Übersetzung würde demgemäß lauten: „Was dem Gesetz unmöglich war, sofern es durch das Fleisch ohnmächtig war, — Gott hat, indem Er usw. die Sünde hingericthet.“ Wenn wir statt des Gedankenstriches lieber einsetzen: „Das hat Gott vollbracht“, so geschieht das lediglich, um den Gedanken in gutem Deutsch auszudrücken, nicht weil wir ein τοῦτο ἐποίησεν ὁ Θ. zu ergänzen für nötig befänden. — κατέκρινεν heißt natürlich zunächst nur „Er verurtheilte“, dieses Zeitwort ist gewählt, weil die Funktion des Gesetzes eben nur ein κρίνειν oder κατακρίνειν sein kann. Der Zusammenhang läßt aber keinen Zweifel darüber, daß es sich hier nicht nur um die Verkündigung eines Urtheils („Er hat die Sünde als etwas Verdammliches hingestellt; Er hat sie für schlecht erklärt“ Theoph., Erasmus, G. — das hat das Gesetz auch schon getan), sondern um die faktische Vollstreckung des Urtheils handelt, also um die Vernichtung oder wenigstens Unschädlichmachung der Sünde (so die meisten unter verschiedenen Modifikationen des Begriffes κατακρίνειν in ἐνίκησεν, κατέλυσεν, abolevit, interfecit, virtute privavit usw.). — ἐν τῇ σαρκί (nicht τὴν ἐν τῇ σαρκί, wie B. und G. wollen, was übrigens ein ganz müßiger Zusatz wäre) hat Gott die Sünde vernichtet, nämlich zunächst in dem Fleische Christi, der die Sünde der Welt stellvertretend auf sich genommen hatte. Die Sünde hat ihr Herrschaftsgebiet nur in der σάρξ; ist diese getödet, so ist die Sünde zur Ohnmacht verurtheilt. Die Tötung der σάρξ aber ist im Kreuzestode Christi geschehen. Da hat er ein für allemal (6, 10) alle Ansprüche, welche die Sünde an die Menschheit machen konnte, befriedigt, so daß sie nun kein Recht und mithin auch keine Macht mehr

hat über alle, die durch den Glauben in die Gemeinschaft des Todes Christi eintreten; sie ist sogar des Organes ihrer Betätigung beraubt. Das Urtheil Gottes, welches auf Golgatha vollstreckt wurde, lautete: „Die Sünde soll hinfort nicht mehr herrschen.“ Auf dem Papier hatte dies Urtheil schon lange gestanden, nämlich im Gesetzbuch. Aber was half das, wenn dabei die Sünde im Fleische üppig weiter wucherte? Und da konnte sie das Gesetz nicht vernichten, weil an der durch den Sündenfall entarteten menschlichen Natur alle seine Bemühungen zuschanden wurden (*ἐν ᾧ ἡσθένει διὰ τῆς σαρκός*). Es hätte allenfalls den Sünder selbst dem Tode überliefern können; aber der Zweck Gottes *ἵνα πληρωθῇ τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου* wäre damit auch nicht erreicht worden. Nun aber hat sie im Fleische den tödlichen Streich empfangen, ohne daß dadurch das Leben der Sünder mit vernichtet wäre, denen vielmehr jetzt die Möglichkeit gegeben ist, ihre von der Macht der Sünde befreiten Glieder in den Dienst der Gerechtigkeit zu stellen. Hieraus erhellt denn auch, weshalb der Sohn Gottes im Fleische erscheinen mußte, um unsere Erlösung zu vollbringen. — Wenn manche Ausleger den Ausdruck *κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* so deuten, als ob mit dem Leibe Christi die Sünde zugleich hingerichtet wäre (Orig., Beza, Grot., Olsh.), so scheint dabei die richtige Vorstellung zugrunde zu liegen, aber nur in sehr unbestimmten Umrissen. Daß in dem *κατακρίνειν* auch die Momente der Bestrafung (Heumann, Flatt) und der Sühnung (Th., Phil., Geß, G.) enthalten liegen, ist ebenfalls nicht in Abrede zu stellen; aber doch nur mittelbar, sofern ohne Strafe und Sühne ihre Macht nicht hätte gebrochen werden können. Völlig verfehlt dagegen ist die Deutung, als ob das *κατακρίνειν* nicht durch den Tod, sondern durch das heilige Leben Jesu geschehen sei, indem er in seiner *σάρξ* der Sünde keine Macht eingeräumt und alle Versuchungen besiegt habe (Trenäus, Theoph., W., G.). Denn damit würde ein ganz neuer und fremdartiger Gedanke in den



Römerbrief eingeführt. Die grundlegenden Tatsachen, auf denen unser Heil beruht, sind nach ihm Christi Tod und Auferstehung; und wenn B. in Kap. 6, 2 ff. dargelegt hat, wie so wir durch den Tod Christi der Herrschaft der Sünde entnommen sind, so läßt sich nicht annehmen, daß er hier, wo gleichfalls von der Brechung der Sündenherrschaft die Rede ist, eine ganz andere Ursache dafür im Auge gehabt haben sollte. Überhaupt ist nicht abzusehen, wie durch das heilige Leben Jesu die Macht der Sünde in uns gebrochen werden könnte. Denn wenn es auch die herrlichste Illustration des Gesetzes ist, die man sich denken kann, so kann doch von ihm keine Wirkung ausgehen, die von der des Gesetzes wesentlich verschieden wäre. Wenn G. sagt: „Von dem vollendet heiligen Leben Jesu geht eine glänzende Beurteilung der Sünde aus; und diese sittliche Tat, dieses größte aller Wunder will fortan der heilige Geist im Leben jedes Gläubigen hervorbringen und in der ganzen Menschheit fortpflanzen“, so ist das gewiß richtig, aber es trifft nicht den Kern der Frage, um die es sich hier handelt: Wodurch kommen wir los von der Macht der Sünde? Recht mystisch aber drückt sich W. aus: „Mit dem heiligen Leben Jesu war freilich erst an einem Punkte innerhalb der Menschheit die Herrschaft der Sünde gebrochen, aber in dem Fleische des Heilmittlers, der den durch ihn erfochtenen Sieg auch für die Seinen fruchtbar machen konnte.“ Danach hätte also das heilige Leben Jesu an sich noch nicht die Macht der Sünde in uns gebrochen, sondern dazu bedurfte es erst noch weiterer Wirkungen des Auferstandenen, durch die er sein Erdenleben für uns fruchtbar machte; welcher? wird nicht gesagt. — Wenn gegen die von uns akzeptierte Auffassung, daß durch den Tod Christi die Macht der Sünde gebrochen ist, geltend gemacht wird, „nach der klaren Aussage des Apostels habe sich der Akt des *κατακρίνειν* in der Sendung des Sohnes *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* vollzogen, also bei seiner Menschwerdung“, so würde das sich schon einfach damit

erledigen, daß man dem *πέμψας* eine plusquamperfektische Bedeutung beilegte, die das partic. aor. notorisch oft hat. Doch ist das gar nicht einmal nötig. Denn die Sendung Christi umfaßt sein ganzes Erdenleben, einschließlich seines Kreuzestodes. Im Gegenteil, hätte P. den Gedanken ausdrücken wollen, daß das *κατακρίναι* mit dem in-die-Welt-Kommen Christi begonnen habe, so hätte er notwendigerweise *πέμπων* schreiben müssen. — Das Verständnis unserer Stelle hat sehr darunter gelitten, daß der Gedankenzusammenhang nicht genug beachtet worden ist. B. 3 gibt die Begründung für die Behauptung, daß bei denen, die an Christum Jesum glauben, das Gesetz der Sünde und des Todes (das nicht mit dem mosaischen Gesetz zu verwechseln ist) beseitigt ist durch das Gesetz des Lebensgeistes. Denn, so fährt P. fort, Gott hat durch die Hingabe Seines Sohnes die Sünde im Fleisch vernichtet — was für das mosaische Gesetz unmöglich war — so daß sie uns ihren Willen nun nicht mehr als Gesetz aufzwingen kann; und zwar hat Er das getan, damit nun das, was das Gesetz verlangt, an uns zur Erfüllung käme, indem wir uns von den Impulsen des Lebensgeistes wie von einem neuen Gesetz regieren lassen.

B. 6. Der Gedanke wäre völlig klar, wenn *δέ* dastände statt *γάρ*. Der Satz würde dann den Abschluß der Begründung von B. 2 bilden. In B. 3—5 hat P. gezeigt, daß bei dem Gläubigen an die Stelle des νόμος τῆς ἁμαρτίας der νόμος τοῦ πνεύματος tritt, weil ebenso wie die Fleischmenschen fleischlich denken und handeln, die Geistesmenschen selbstverständlich geistlich denken und handeln. Nun hatte er aber in B. 2 nicht nur von einem Gesetz der Sünde und einem Gesetz des Geistes geredet, sondern von einem Gesetz der Sünde und des Todes einerseits und von einem Gesetz des Lebensgeistes andererseits. Diese beiden Zusätze τοῦ θανάτου und τῆς ζωῆς bedurften noch der Rechtfertigung; und die bringt B. 6 ff., indem er an B. 5 (οἱ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν, οἱ δὲ κατὰ

πνεῦμα τὰ τοῦ πνεύματος) anknüpfend sagt: „Das φρόνημα des Fleisches aber ist eben Tod, das des Geistes dagegen Leben und Friede.“ — Wie gequält und unbefriedigend dagegen sind alle Versuche, das γάο zu deuten! Die einen (z. B. M.) fassen es explikativ: „Das Streben des Fleisches geht nämlich dahin, dem Menschen den Tod zu bringen usw.“ Aber was sollte denn damit erklärt werden? Sind denn die beiden Ausdrücke τὰ τῆς σαρκός und τὰ τοῦ πνεύματος, die doch allein in Betracht kommen könnten, überhaupt erklärungsbedürftig? Andere fassen das γάο begründend. H. und W. lassen dadurch begründet werden den diametralen Gegensatz zwischen dem Trachten der Fleischmenschen und dem der Geistesmenschen, weil diese Divergenz am deutlichsten hervortrete, wenn man das beiderseitige Endziel ins Auge fasse. Aber dieser diametrale Gegensatz ist ja von B. überhaupt gar nicht behauptet worden; und sofern er in der Sache selbst liegt, bedarf er wiederum keiner Begründung; denn der Gegensatz zwischen Fleisch und Geist ist genau so scharf und augenfällig wie der zwischen Tod und Leben. G. läßt durch B. 6 die sittliche Notwendigkeit begründet werden, mit der sich immer wieder die Bewegung vom inneren sittlichen Zustand (κατὰ σάρκα εἶναι) zur entsprechenden Willensbestrebung und Handlungsweise (τὰ τῆς σαρκὸς φρονεῖν) vollzieht. „Auf beiden Seiten liegt gleichsam ein Ziel, das zu erreichen ist (sc. ὁ θάνατος und ἡ ζωή), und das aus der Entfernung mit ähnlicher Anziehungskraft auf den Willen wirkt, wie sie ein Abhang auf den Lauf eines Flusses in dem Augenblicke ausübt, da er sich demselben nähert . . . Das Fleisch geht auf den Tod aus; denn um die vollständige Freiheit, nach der es verlangt, zu gewinnen, bedarf es einer immer vollständigeren Trennung von Gott; und das ist der Tod. Der Geist umgekehrt dürstet nach dem Leben in Gott, welches sein Element ist, und opfert alles, um zum vollkommenen Besitz desselben zu gelangen. Jede dieser beiden Mächte läßt dem Menschen so lange keine Ruhe, bis sie

ihn zu seinem Ziele gebracht hat.“ Allein das zu begründende Moment der sittlichen Notwendigkeit ist wieder lediglich eingetragen. B. konstatirt in B. 5 einfach die Tatsache, daß die Fleischmenschen τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν usw. Und wie phantastisch ist die ganze Gedankenkonstruktion! Die bestimmenden Mächte sollen im letzten Grunde nicht σὰρξ und πνεῦμα sein, sondern θάνατος und ζωή! Das ist doch sicher falsch. Wenn man statt dessen ἁμαρτία und ὁ Θεός einsetzen würde, so würde es der paulinischen Lehre entsprechen. Und was soll der ganze Gedanke in diesem Zusammenhange? — Bei dieser Sachlage erscheint es geradezu geboten, dem Beispiele Luthers folgend eine Korrektur am überlieferten Texte vorzunehmen. Wie leicht konnte bei den vielen γάρ und δέ in diesem Abschnitt dem Abschreiber eine Verwechslung beider Partikeln unterlaufen! Und wenn das Versehen einmal gemacht war, so war seine Wiederholung fast unausbleiblich. Wir haben zahlreiche Beispiele, wo die ursprüngliche Lesart nur in einer einzigen Handschrift richtig erhalten ist. Da ist es keine zu gewagte Annahme, daß bei der geringen Anzahl der auf uns gekommenen Majj., deren älteste dreihundert Jahre nach der Abfassung des Briefes entstanden ist, an einzelnen Stellen zufällig keine mehr den richtigen Text bietet. Wir stellen deshalb hier im Interesse des Sinnes das jedenfalls ursprüngliche δέ wieder her.

B. 10. διὰ δικαιοσύνην wird von vielen (Phil., M., H., G. u. a.) auf die Rechtfertigung bezogen, was man entweder damit begründet, daß auch bei dem Wiedergeborenen die Gerechtigkeit noch unvollkommen sei und darum nicht das Leben wirken könne; oder damit, daß Gerechtigkeit (Heiligkeit) und Leben identisch sei, weshalb das Leben nicht als eine Folge der Gerechtigkeit bezeichnet werden könne. Aber beim ersten Einwand wird übersehen, daß es sich hier um eine prinzipielle Darlegung handelt: Wo Geist ist, da ist Gerechtigkeit; und wo Gerechtigkeit, da Leben. Die Gerechtigkeit mag einstweilen noch unvollkommen

sein; gut, so ist auch das Leben einstweilen noch unvollkommen. Aber die Gerechtigkeit wird einst völlig werden, und dann wird auch das Leben völlig sein. Der zweite Einwand beruht auf ungenügender Denkschärfe. Gerechtigkeit und Leben gehören zwar zusammen, aber so, daß dieses die Folge von jener ist. Anders wird es auch von P. nirgends gelehrt. So wenig man sagen kann, daß die Sünde mit dem Tode identisch ist, so wenig die Gerechtigkeit mit dem Leben. Abgesehen von dem klaren Wortlaut unserer Stelle läßt auch der ganze Zusammenhang keinen Zweifel darüber, daß hier nur an wirkliche Lebensgerechtigkeit zu denken ist. „Wie der Leib dem Tode verfallen ist um der Sünde willen (d. h. nicht um Adams Sünde willen, sondern weil wir selbst *ἀμαρτωλοί* geworden sind), so ist der Geist Leben, weil er nicht mehr sündigt.“ Wie der Heiland selbst in ein wahres, unzerstörbares Leben eingegangen ist dadurch, daß er jeder Macht der Sünde entrückt ist und Gotte lebt (6, 9 ff.), so ist es auch bei seinen Gläubigen.

B. 11. Obwohl die Lesart *διὰ τὸ ἐνοικοῦν Αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν* die meisten Majj. für sich hat, während *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος κτε.* nur durch SAC, einige Kirchenväter und die meisten Minn. bezeugt ist, glauben wir doch die letztere bevorzugen zu sollen, weil a) das Zeugnis des Clemens Alex. † 220, daß alle alten Codices diese Lesart gehabt haben, nicht so leicht hin abzutun ist; b) bei den lebhaften Lehrstreitigkeiten über die Person des heiligen Geistes, die in den ersten Jahrhunderten herrschten, und bei denen diese Stelle eine gewisse Rolle spielte, eine Korrektur aus dogmatischem Interesse nicht ausgeschlossen erscheint; c) sie den besten Sinn ergibt. Denn bei der Lesart *διὰ τὸ ἐνοικοῦν κτε.* würde uns Gott um des in uns wohnenden Geistes willen das Leben unserer sterblichen Leiber schenken, während bei *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος κτε.* das Leben des Leibes gleichsam aus dem einwohnenden Göttlichen Geiste herauswächst; dort ein *donum superadditum*, hier organische Entwicklung,

die natürlich durch die Kraft Gottes vor sich geht. (Wie die Sünde sich in Tod auswirkt, so der Geist in Leben.) Keinesfalls darf man das *διὰ* zu den beiden *διὰ* in B. 10 in Parallele setzen (G.), als ob neben den durch die Sünde gewirkten Tod und das durch die Gerechtigkeit gewirkte Leben nun die durch das Einwohnen des *πνεῦμα* gewirkte Lebendigmachung des Leibes als drittes Moment träte. Denn weder bilden *δικαιοσύνη* und *πνεῦμα* einen Gegensatz, noch kann man die *ζωή* B. 10 der Auferstehung des Leibes koordinieren; letztere ist vielmehr der ersteren subordiniert. — Übrigens ist die Differenz der Lesarten nicht sehr belangreich. Denn sicherlich wird heutzutage kein Verteidiger der Lesart *διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος κτε.* mehr annehmen, daß damit eine besondere Aktion der dritten Person der Gottheit gemeint sei.

B. 12. *ἄρα οὖν* knüpft nicht an den ganzen letzten Abschnitt an: „weil der Geist euch von dem Gesetz der Sünde und des Todes frei gemacht hat, so begehrt euch nicht wiederum unter diesen Fluch“ (G.) — denn von Feindschaft und Frieden mit Gott ist im folgenden überhaupt nicht mehr die Rede und von Sünde und Gerechtigkeit (*κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα ζῆν*) nur noch insofern, als sie die Voraussetzung sind von Tod und Leben —, sondern nur an die zuletzt genannte Lebenshoffnung. Diese soll nunmehr näher dargelegt, begründet und gepriesen werden. „Wohlan denn, wenn ■ so steht, daß unsere Auferstehung bedingt ist durch das *ἐνοικοῦν πνεῦμα ἐν ἡμῖν*, so wollen wir uns vom Geiste regieren lassen, damit wir des Lebens recht gewiß werden.“

B. 13. Die Lesart der Gräkolatiner DEFG *τὰς πράξεις τῆς σαρκός* ist offenbare Nachbesserung. G. erklärt, *τοῦ σώματος* sei nicht gen. instrumenti (! einen solchen gen. gibt's überhaupt nicht), sondern auctoris. Der Apostel wolle diejenigen Akte beseitigt wissen, bei denen der Leib selbsttätiger Urheber sei und sich daher der Herrschaft des Geistes entziehe. Aber was er da-

mit meint, sind doch wohl die Akte des Leibes, zu denen er durch die *σάρξ* bestimmt wird. Denn die wirklich selbsttätigen Akte des Leibes wie Atmen und Speien sind sittlich ganz indifferent.

B. 17. *εἶπερ συμπάσχομεν* soll nicht eine Bedingung angeben, die wir erfüllen müssen, um des Erbes teilhaftig zu werden (G.) — dann hätte *ἔ* geschrieben —, sondern das *εἶπερ* weist hin auf eine vorhandene Tatsache, die unerklärlich wäre, wenn uns nicht das zukünftige Erbe etwas ganz Gewisses wäre; und zwar bezieht sich die Gewißheit hier speziell auf das *συγκληρονόμον εἶναι Χριστοῦ*. „Ich darf doch wohl annehmen, will *ἔ* sagen, daß ihr alle so gesonnen seid, gern mit Christo zu leiden; und das kann doch vernünftigerweise nur geschehen in der sicheren Erwartung, daß ihr auf diese Weise auch mit ihm verherrlicht werden werdet.“

B. 20. *τῆ ματαιότητι* wird allgemein gedeutet von dem Zustand der Hinfälligkeit, von dem die Natur beherrscht wird, von ihrer vergänglichen und darum jedes höheren Wertes entbehrenden Wesensbeschaffenheit. Allein das ist ein sehr nebelhafter Gedanke. Will man denn im Ernst glauben, daß die Tiere und Pflanzen im Paradiese bestimmt waren, ein unvergängliches Dasein zu führen? Und tut denn der Prozeß des Werdens und Vergehens (beides gehört doch notwendig zusammen) der Herrlichkeit der Natur irgend welchen Abbruch? Wenn wir uns einen tropischen Urwald in seiner Pracht vorstellen, würden wir es da irgendwie als einen Mißklang empfinden, wenn wir sähen, wie Baumriesen vom Orkan entwurzelt daliegen, oder wie üppige Schlinggewächse das Lebensmark der Stämme, an denen sie emporranken, ausaugen, oder wie der Adler seine Beute hascht? Doch wohl nicht. Und in welchem inneren Zusammenhange würde dann das ängstliche Harren der Natur mit der Offenbarung der Kinder Gottes stehen? Nein, die *ματαιότης* ist ein Moment, welches durch die Sünde in die Welt hinein-

getragen ist. Der Mensch, der Herr der Schöpfung, war berufen, sie zu bearbeiten und zu pflegen, damit sie recht gedeihen könnte unbeschadet ihrer Vergänglichkeit. Aber der Mensch ist in seinem Dichten eitel geworden (*ἐματαιώθησαν* 1, 21) und mißbraucht seine Macht über die Natur, indem er sie bedrückt, peinigt und schändet. Die armen Tiere, die von ihren grausamen Herren mißhandelt werden, die ehemals blühenden Gefilde, die durch die Habgier und Trägheit der Menschen in Wüsteneien umgewandelt sind, der menschliche Leib selbst, der durch Lüste und Laster entnervt, degeneriert und mit allerhand Gebrechen und Krankheiten behaftet ist, sind Beispiele dafür. Und zu diesen direkten Folgen der Sünde kommen noch viele indirekte: Die Plage der Unfruchtbarkeit, der Zug von Bestialität, der in das Tierleben hineingekommen ist, die elementaren Naturereignisse, die seit der Sintflut je und je die Erde mit zerstörender Gewalt heimgesucht haben. Das ist die *ματαιότης*, der die Natur unterworfen ist; und der Zustand, in dem sie sich infolge dessen befindet, ist eine *δουλεία τῆς φθορᾶς* (B. 21), daß sie nichtigen, selbstfüchtigen, vergänglichen und verderblichen Zwecken dienstbar gemacht ist. Dieser Zustand kann erst ein Ende haben, wenn die Menschen von der Macht der Sünde befreit, und das ursprüngliche Ebenbild Gottes in ihnen wiederhergestellt ist. Insofern zeugt das ängstliche Harren der Natur von der zukünftigen Offenbarung der Kinder Gottes. — *διὰ τὸν ὑποτάξαντα* wird von Chryf., Th. u. a. auf den Menschen bezogen; allein dann hätte B. sagen müssen: *διὰ τὸν ἄνθρωπον, ᾧ ὑπέταγην*. Vollends verfehlt ist es, mit Hammond, dem G. halb und halb zustimmt, an den Teufel zu denken. Denn wo wird dem Teufel die Herrschaft über die Natur zugeschrieben? Wenn Jesus ihn als den Fürsten dieser Welt bezeichnet, so hat das doch einen ganz anderen Sinn. Es kann nur Gott gemeint sein, und *διὰ* ist nicht von der moralischen Ursache, sondern vom Urheber zu verstehen. Wem aber hat Gott die Natur unterworfen? Doch wohl dem Menschen.



Und schon darum muß die *ματαιότης* im Menschen gesucht werden.

B. 23. *τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος*. Der Genitiv ist vielfach als part. gefaßt, entweder so, daß man dabei an die am ersten Pfingstfest geschehene Geistesmitteilung dachte (Orig., Mel., Grot.), oder an die damalige Christenheit überhaupt, die im Vergleich mit den später noch bekehrt werden Sollenden erst einen kleinen Anfang darstellte (Erasmus, de W., Olsh., M.), oder an unseren eigenen Geistesbesitz, der einstweilen noch mangelhaft sei, aber hier auf Erden schon wachse, um dann im Himmel vollkommen zu werden (C., Beza, Th., Phil.). Die beiden ersten Deutungen sind schon darum unstatthaft, weil nicht der geringste Grund vorliegt, aus der Tatsache, daß die damaligen Christen die ersten waren, die den Geist empfangen, einen Unterschied zwischen ihnen und den späteren Christen herzuleiten, die Hervorhebung jener Tatsache also ganz bedeutungslos wäre. Die dritte paßt nicht in den Zusammenhang, weil hier nicht vom Wachstum des inneren Lebens gehandelt wird, sondern von dem Fortschritt von einem schon vorhandenen relativ vollkommenen inneren Zustande zu einer Erneuerung des äußeren noch unvollkommenen Zustandes. *τοῦ πνεύματος* ist daher gen. eplex. (B., G., V., Holst., W., G.).

B. 24. ACKLP lesen: *τί καὶ ἐλπίζει*; DEG: *τί ἐλπίζει*; N: *καὶ ἐλπίζει*; B: *ἐλπίζει*. Nur die beiden ersten Lesarten können in Betracht kommen, da bei den beiden letzten *ὁ* zu ergänzen wäre, und die Frage ganz unkenntlich würde.

B. 28. A und B haben hinter *συνεργεῖ* „*ὁ Θεός*“. Wäre diese Lesart richtig, so müßte man *πάντα* als Akkusativ fassen und übersetzen: „Gott wirkt in allen Dingen mit zu unserem Heile.“

B. 29. Die Auseinandersetzung über die Begriffe *προ-γινώσκειν*, *προορίζειν* usw. gehört ins Gebiet der Dogmatik. Nur so viel sei bemerkt, daß eine absolute Prädestination, die

den freien Willen des Menschen ausschöpfe, aus diesen Versen nicht gefolgert werden kann, da der Ausgangspunkt der *πρόθεσις* die *πρόγνωσις* ist. Wie man diesen Ausdruck auch deuten mag, jedenfalls involviert er die Berücksichtigung einer gewissen Disposition der Objekte des Heilsratschlusses, die nur in der Sphäre des freien Willens gesucht werden kann. — *συμμόρφους τῆς εἰκόνας τοῦ υἱοῦ Αὐτοῦ*. Warum nicht kurzweg *συμμόρφους τοῦ υἱοῦ Αὐτοῦ*? Darum, weil, wie G. sehr fein bemerkt, uns in Christo ein Ideal (*εἰκών*) vorgestellt wird, das wir verwirklichen sollen. Wie es bei der Schöpfung hieß: „Gott schuf den Menschen Ihm zum Bilde usw.“, so heißt es bei der Erlösung: Gott bestimmte den Gläubigen zur Gleichgestalt des Bildes Christi. Es ist dasselbe Bild wie dort; denn es ist das Bild Seines Sohnes. Aber es kommt bei der Erlösung noch ein Moment hinzu. Indem an die Stelle des Bildes Gottes das Seines Sohnes tritt, soll der Heilsratschluß gleichzeitig dienen *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτοτόκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, also zur Ehre des Heilsmittlers; denn das *πρωτοτόκος* drückt nicht nur die zeitliche Priorität aus, sondern auch den Vorrang der Würde. Die Gleichgestalt mit dem Bilde Christi zu beschränken auf die Teilnahme an seiner Herrlichkeit (W.) liegt kein Grund vor. Gewiß ist das das letzte Ziel; aber um das zu erreichen, müssen wir erst seinem Heiligkeitsideal und besonders auch seinem Leidensbilde ähnlich werden.

W. 33. Die Worte *Θεὸς ὁ δικαίων* als ironische Frage zu nehmen: „Etwa Gott, der doch rechtfertigt?“ (Aug., Osh., de W., Th. ? u. a.) geht nicht an, da es widersinnig wäre, Gott die Rolle eines Anklägers zuzuschreiben. Dadurch wird auch bei den parallelen Worten *Χριστὸς ὁ ἀποθανών κτε.* die fragende Fassung ausgeschlossen.

W. 34. Zu *ὁ ἀποθανών* ergänzt man fast unwillkürlich ein *ὑπὲρ ἡμῶν*. Nach H. freilich soll *ὁ ἀποθανών* nur anzeigen, daß Christus aus dem Knechtsstande geschieden ist; indessen liegt

es doch klar auf der Hand, daß hier die Momente angeführt werden sollen, die uns eine Freude geben auf den Tag des Gerichts. G. will das Fehlen des Zusatzes daraus erklären, daß es hier nicht auf die sühnende, sondern auf die heiligende Bedeutung des Todes Christi abgesehen sei. Allein angesichts des Gerichts ist doch für uns die sühnende Bedeutung die Hauptsache; und auch in der heiligenden Bedeutung würde der Tod Christi schließlich „für uns“ geschehen sein. Das Fehlen des Zusatzes dürfte sich vielmehr aus der Allgemeinheit des Ausdrucks genügend erklären. Denn P. hat ja nicht gefragt: Wer wird uns verdammen? sondern: Wer wird verdammen? (sc. die Auserwählten Gottes). Der Zusatz hätte also streng genommen lauten müssen *ὑπὲρ αὐτῶν*, was wieder mit dem folgenden *ὑπὲρ ἡμῶν* nicht recht harmonieren würde. Dieses *ὑπὲρ ἡμῶν* am Ende reicht in der That hin, um auch die Bedeutung des vorangehenden *ἀποθανών* und *ἐγενεθεις* zu kennzeichnen. — *μᾶλλον δέ*. Sollte die hiermit angedeutete Steigerung wirklich darin liegen, daß die Auferstehung Christi für unser Heil von noch größerer Bedeutung sei als sein Tod, sei es nun, daß erst seine Auferstehung den Beweis geliefert habe, daß er zur Sühnung unserer Sünde gestorben ist (W.), oder daß erst von seiner Auferstehung die Kraft zu unserer Heiligung ausgehe wie von seinem Tode die zu unserer Rechtfertigung (G.)? Wir können uns zu dieser Ansicht nicht entschließen; denn jeder arme Sünder wird, um die Schrecken des Gerichts von sich zu treiben, immer lieber auf den Kreuzestod rekurrieren als auf die Auferstehung. Wenn aber etwas dazu angetan ist, unsere Heilsoversicht, die aus dem Tode Christi entspringt, zu erhöhen, so ist es der Gedanke, daß der für uns Gestorbene noch lebt in Machtherrlichkeit und liebend unser gedenkt. Wir fassen deshalb das *ἐγενεθεις* hier nur als Überleitung zu dem *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ κτε.*

B. 35. *ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ* kann nicht „unsere Liebe zu Christo“ bedeuten (Orig., Erasmus, Heumann, Gw.), weil die

Vorstellung, als ob jemand uns von unserem eigenen Gefühl trennen könnte, absurd ist. (Schon das parallele *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἢ ἐν Χρ. I. B. 39* hätte von dieser Deutung abhalten sollen.) Die Frage ist nur, ob *β.* eine Scheidung von der Liebe Christi meint in dem Sinne, daß wir das Gefühl davon verlieren (*C., de W., Th.*), oder so, daß wir ihrer tatsächlich verlustig gehen. Offenbar das letztere. Denn der beherrschende Gedanke unseres Abschnittes ist, daß die Liebe Gottes in Christo unfehlbar unser Heil bewirkt. Daß diese Wirkung durch unser Gefühl vermittelt wäre, wird nirgends angedeutet; sondern es wird nur die Möglichkeit in Betracht gezogen, ob irgend welche feindlichen Mächte uns aus dem Wirkungskreise der Liebe Christi wegdrängen können. Und sie wird verneint, weil es einerseits die Liebe des allmächtigen Gottes ist, und weil sie andererseits nicht etwas außer uns Stehendes oder über uns Schwebendes ist, sondern in uns selbst wirkt. Der letztere Gedanke geht allerdings bei der gräkolatinischen Lesart *διὰ τὸν ἀγαπήσαντα ἡμᾶς B. 37* verloren. Aber die Lesart *διὰ τοῦ ἀγαπήσαντος ἡ.* ist so überwiegend bezeugt, daß an ihrer Richtigkeit nicht gezweifelt werden kann; und sie besagt, daß die Liebe Christi, oder vielmehr er selbst in seiner Liebe die Kraft unseres neuen Lebens ist.

## Kapitel 9.

*B. 1.* *G.* will die Worte *οὐ ψεύδομαι — ἀγίω* parenthetisieren: „Ich lüge nicht, indem mir mein Gewissen im heiligen Geiste Zeugnis gibt, wenn ich behaupte, daß ich die Wahrheit rede in Christo.“ Aber was wäre das für eine geschraubte Redeweise!

*B. 5.* *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων κτε.* Die neueren Ausleger zerfallen hier in zwei fast gleiche Gruppen. Die einen, zu denen *v. Heng., M., Sw., Benschlag, B., Holst.* gehören, sehen in

diesen Worten eine Doro-logie auf Gott den Vater, und sie setzen dementsprechend hinter *σάρκα* einen Punkt. Dagegen spricht aber a) die Stellung des *εὐλογητός*, das bei allen Doro-logien (denn Ps. 68, 20 in der Übersetzung der Septuaginta gehört nicht hierher, weil der Text verderbt zu sein scheint, und die Stelle überhaupt nicht den Eindruck einer Doro-logie macht) voranzustehen pflegt; b) der Sinn; eine Doro-logie an dieser Stelle wäre in der That sehr befremdlich. Man hat sie damit motivieren wollen, daß dem Apostel bei der Aufzählung der Vorzüge Israels die überschwengliche Güte Gottes gegen Israel so recht deutlich vor die Seele getreten sei. Aber die angebliche Doro-logie preist nicht die Güte, sondern die Macht Gottes. Auch sind jene Vorzüge hier nicht angeführt, um die Güte Gottes zu illustrieren, sondern um den großen Schmerz des Apostels über Israels Verwerfung gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Und da sollte nun auf einmal P. aus Anlaß dieser Vorzüge, die Israels Unglaube unfruchtbar gemacht hat, in einen Lobpreis ausbrechen! Das ist kaum glaublich. Wenn außerdem noch dagegen geltend gemacht wird, daß die vorhergehende Aufzählung mit *κατὰ σάρκα* gar zu abrupt schließen würde, und daß gerade das *κατὰ σάρκα* mit innerer Nothwendigkeit eine Ergänzung durch die Betonung der übernatürlichen Herkunft und Würde Christi fordere, oder daß bei dem Part. *ὁ ὢν*, wenn es sich auf ein im Vorhergehenden nicht genanntes Subjekt beziehen sollte, der Wechsel des Subjekts durch ein *δέ* oder sonstwie hätte angedeutet sein müssen, so schießt man damit über das Ziel hinaus. Wenn z. B. *εὐλογητός* voranstünde, und eine Doro-logie überhaupt am Platze wäre, würde niemand ein *δέ* vermissen. Und wenn bei der Aufzählung der Vorzüge Israels gesagt wird, daß Christus nach dem Fleisch aus ihm herstammt, so ist das ein Gedanke, der keine Ergänzung erfordert. Denn daß sich bei der Erwähnung jener Tatsache unwillkürlich der Gedanke aufdrängen müßte, daß der im Fleische

erschienene Messias von seinem Volke verworfen worden sei, und daß darum die Worte  $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \kappa\tau\epsilon.$  eine dem Gott-Christus dargebrachte Ehrenbezeugung seien, dazu bestimmt, den Schimpf wegzuwaschen, mit dem der jüdische Unglaube ihn bedeckt hatte, ist bloße Phantasterei. — Fast alle alten Ausleger und von den neueren Th., Dsh., Phil., W., G. u. a. nehmen die Worte  $\acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu\ \kappa\tau\epsilon.$  als Apposition zu  $\acute{\omicron}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omicron}\varsigma,$  indem sie  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  prädikativisch fassen: „der da Gott ist“. Diese Konstruktion ist sprachlich tadellos. Es erhebt sich aber dagegen ein schweres sachliches Bedenken. Es findet sich nämlich in den paulinischen Briefen keine Stelle, wo Christus als Gott bezeichnet würde. Was in dieser Hinsicht angeführt wird (Eph. 5, 5; 2. Thess. 1, 12; Kol. 2, 2) erweist sich bei genauer Exegese nicht als stichhaltig. Die einzige Stelle wäre 1. Tim. 3, 16, wenn da nicht die Lesart  $\acute{\omicron}\varsigma$  statt  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$  überwiegend bezeugt wäre. Dazu kommt noch, daß der hier gewählte Ausdruck „Gott über alles“ dem Sinne nach sich decken würde mit  $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omicron\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\omega\rho,$  einem Titel, der nach biblischem Sprachgebrauch dem Vater allein zukommt. Daß bei  $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  Gott selbst auszunehmen wäre (1. Kor. 15, 27), ist ja selbstverständlich; aber das ändert nichts daran, daß hier dem Sohne ein Titel beigelegt sein würde, der sonst dem Vater vorbehalten ist. Wenn Leute wie v. Heng. u. M., denen man gewiß nicht rationalistische Velleitäten nachsagen kann, dieses Bedenken für so schwerwiegend erachtet haben, daß sie deshalb die Stelle nicht auf Christum beziehen zu dürfen glaubten, so wird man sich kaum mit einem Achselzucken darüber hinwegsetzen können. Aus demselben Bedenken entspringen die Konstruktionsversuche von Geß, der interpungiert:  $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\alpha,\ \acute{\omicron}\ \acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu,\ \theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma,\ \acute{\epsilon}\acute{\upsilon}\lambda\omicron\gamma\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \alpha\iota\omega\acute{\nu}\alpha\varsigma$  „welcher über alle Dinge ist, welcher Gott ist, welcher gelobt ist in Ewigkeit“; ferner von Grasmus, der hinter  $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  einen Punkt setzt und die letzten Worte als Doxologie auf den Vater aufsaßt; sowie von H., der hinter  $\acute{\pi}\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$  ein Komma setzt:

„welcher über alle Dinge ist, und welcher Gott ist gelobt in Ewigkeit“ — Versuche, deren exegetische Unhaltbarkeit auf der Hand liegt; denn das Satzgefüge wird dadurch in unerträglicher Weise zerstückelt. Wenn vollends H. Schulz (Jahrb. für deutsche Theol. 1868) meint, daß diese Aussage sich nur auf den erhöhten Christus beziehe, der hier in niederem Sinne als ein zu allumfassender Machtwirkksamkeit erhobener Mensch mit dem Namen „Gott“ bezeichnet werde, so ist das eine christologische Anschauung, für die man bei P. vergeblich einen Anhalt suchen wird. Wir können deshalb nicht umhin, ein *non liquet* zu konstatieren. — Ob unter diesen Umständen nicht eine Korrektur des Textes am Platze wäre? Die Konjekture: *ὃν ὁ ἐπὶ πάντων Θεός κτε.* würde alle Schwierigkeiten in befriedigender Weise lösen. Leider ist sie mit dem *Obium* belastet, daß sie von den Sozinianern (Crell u. a.) aus dogmatischen Gründen aufgebracht ist. Sonst ist sie überaus einfach und hat viel innere Wahrscheinlichkeit für sich. Sollte im Laufe der Zeit noch irgend eine Majuskel entdeckt werden, die diesen Wortlaut aufweist, so würden wir die Sache für entschieden halten; unsere Stelle würde dann neben 4, 12 u. 17 und 8, 6 die vierte sein, wo keine der uns bisher bekannten Handschriften den richtigen Text überliefert hätte. Aber bis dahin müssen wir unser Urteil in *suspensio* lassen.

B. 7. *ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα.* Der Ausdruck ist überaus prägnant; er liegen darin folgende Momente enthalten: a) die allgemeine Verheißung von Nachkommenschaft; b) die Weissagung, daß nicht alle, die dem Fleische nach von Abraham abstammen, den Namen von Abrahamiden tragen sollen; c) die Beschränkung der Geltung der Verheißung auf den Teil seiner Nachkommen, der von Isaak abstammt. Ganz verfehlt ist H.s Interpretation, daß das Geschlecht, dessen Ahnherr Abraham sei, den Namen Isaaks tragen solle. Isaaks Name hat in der Heilsgeschichte nie eine hervorragende Rolle gespielt; es hätte dann auch heißen müssen *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰσαὰκ*. Nicht ganz

zutreffend ist aber auch die Interpretation von Phil., Em., W.: „Izaak wird derjenige sein, in dessen Person sich der Begriff „Nachkomme Abrahams“ darstellen und anerkannt werden wird.“ Sie identifizieren dabei das *σπέρμα* mit der Person Isaaks. Aber es liegt doch viel näher, unter dem *σπέρμα* die Nachkommenschaft zu verstehen, die erst werden sollte, und die in der Person Isaaks erst potenziell beschlossen war. So ist es entschieden im Urtext Gen. 21, 12 und hier gemeint. Es liegt also in *κληθήσεται* als Unterton die Bedeutung, daß der Same erst ins Dasein gerufen werden soll; aber der Hauptton liegt darauf, daß dieser von Izaak kommende Same nach Abraham genannt, d. h. heilsgeschichtlich als Abrahams Nachkommenschaft gelten und Erbe seiner Verheißung werden soll.

B. 11. *οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος.* Die Verbindung dieser Worte mit *ἐρρέθη αὐτῇ* (L., G., H.) ist offenbar irrig, da nicht begründet werden soll, weshalb Gott zur Rebekka gesprochen hat, sondern weshalb Er gerade einen solchen Ausspruch getan hat. Aber auch die treffen nicht das Richtige, welche die Worte als appositionelle Bestimmung zum Vorigen fassen, sei es nun zu dem ganzen Finalsatz (Th., de W., Phil.) oder unter Ergänzung von *οὔσα* zu *ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* „damit der Vorsatz Gottes gemäß der Erwählung stehen bleibe, welcher Vorsatz nicht nach den Werken, sondern nach dem Willen des Berufenden gefaßt war“ (so die meisten). Nicht nur, daß diese Ergänzung willkürlich ist, sondern es geht dabei auch die Pointe des Gedankens verloren. Denn diese Pointe ist, daß die *κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις* frei (*οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος*) ist und bleibt. Man hätte meinen können, daß Gott, nachdem Er einmal aus freier Wahl die Nachkommen Isaaks als Erben der Verheißung designiert hatte, Sich selbst festgelegt habe mit dem einzigen, selbstverständlichen Vorbehalt, daß diese Nachkommen sich nicht durch eigene Schuld ihres Vorrechtes unwürdig machten. Da zeigt nun dieser Ausspruch, daß Er Sich keineswegs die



Hände gebunden hatte. Er trifft auch unter Isaaks Nachkommen weiter eine Auswahl derer, denen Er Sein Heil schenken will, und zwar ohne Rücksicht auf ihre Werke, lediglich nach Seinem Belieben. Also nicht nur die Grammatik, sondern auch der Sinn erfordert es, die Worte οὐκ ἐξ ἔργων κτε. unmittelbar an μένῃ anzuknüpfen. μένειν ἐκ hat dabei die Bedeutung „abhängig bleiben von“ wie εἶναι ἐκ „abhängig sein von“. Die Negation bezieht sich nicht auf den ganzen Satz, sondern auf das einzelne Wort ἐξ ἔργων; daher nicht μὴ, sondern οὐ.

B. 14 ff. Es ist erstaunlich, was für eine leichte Art der Beweisführung die meisten Ausleger hier dem Apostel zutrauen. Er hat aus der Patriarchengeschichte und aus zwei ausdrücklichen Aussprüchen Gottes den Grundsatz extrahiert, daß die Auswahl der zu Begnadigenden ohne Rücksicht auf die Werke nur nach dem Belieben Gottes vor sich gehe, und knüpft nun daran die Frage, ob dieser Grundsatz nicht eine Ungerechtigkeit Gottes involviere. Diese Insinuation weist er zurück, und zwar angeblich damit, daß er zwei Schriftstellen zitiert, aus denen hervorgeht, daß Gott wirklich nach diesem Grundsatz verfährt. Nun könne aber Gott nichts Seiner Unwürdiges tun; folglich könne jener Grundsatz nicht ungerecht sein. (Wohlgemerkt: Untersatz und Schluß sollen hinzugedacht werden.) Man begreift nicht, worin da das beweisende Moment liegen soll. Wenn bei Gott die Gerechtigkeit etwas Selbstverständliches ist, wozu dann erst die Frage: Ist Gott ungerecht? Wenn aber wirklich die Gerechtigkeit Gottes hinsichtlich Seines Verfahrens bei der Auswahl in Zweifel gezogen wurde, wie konnte dieser Zweifel behoben werden durch den Hinweis darauf, daß Er tatsächlich so verfare? Sollten die Gesetze der Logik damals so verschieden von unseren jetzigen gewesen sein? Das ist doch nicht anzunehmen. — Wenn G. paraphrasiert: „Das Verfahren Gottes bei der Auswahl kann nicht ungerecht sein; denn die Schrift schreibt Ihm dieses Verfahren ausdrücklich zu, und die Schrift

kann Ihm nichts Seiner Unwürdiges zuschreiben“, so ist der Gedanke damit etwas verändert, aber nicht verbessert. Denn Untersatz und Schluß müssen wieder willkürlich hinzugebacht werden. Und wenn P. so hätte argumentieren wollen, so hätten die beiden ersten Schriftzitate B. 12 und 13 auch schon genügt. Gegen beide Auffassungen ist noch einzuwenden, daß P. von B. 19 an den Vorwurf der Ungerechtigkeit Gottes ernsthaft widerlegt, was doch wahrlich überflüssig gewesen wäre, wenn der bloße Hinweis auf die Tatsache, daß Gott so verfare, oder daß die Schrift es so von Ihm bezeuge, genügt hätte, um die Gerechtigkeit dieses Verfahrens außer Zweifel zu stellen. — Mehrere Ausleger wie Orig., Heumann, Mang. haben darum in B. 15 ff. nicht die Antwort auf den B. 14 erhobenen Einwand, sondern eine weitere Explikation des Einwandes, der in B. 19 sich zu einem überaus frechen Worte aufbäume, gefunden, und erst von B. 20 an erfolge die Antwort. Aber das *μη γένοιτο* B. 14 kann nicht als Parenthese gefaßt werden; es muß den Beginn der Antwort bezeichnen. — Die ganze Verwirrung ist daraus entstanden, daß man *μη ἀδικία παρὰ Θεῶ* als gleichbedeutend mit *μη ἄδικος ὁ Θεός* (sc. ὁ τὴν κατ' ἐκλογὴν πρόθεσιν οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος ποιῶν) nahm, während es doch zunächst nur besagt: Ist denn Ungerechtigkeit bei Gott? Dabei stände die Möglichkeit offen, daß die Ungerechtigkeit nicht im Wesen oder Tun Gottes läge, sondern daß sie Ihm nur fälschlich zugeschrieben wäre, und zwar durch eine unrichtige Interpretation der beiden Citate B. 12 und 13. Die Schuld daran träre dann den Apostel. Vielleicht ist das zur Rebekka gesprochene Wort weiter nichts als eine Prophezeiung dessen, was zukünftig geschehen würde; und vielleicht war die Liebe Gottes zu Jakob wie sein Haß gegen Esau durch ihr eigenes Verhalten bedingt. Dann hätte P. aus diesen beiden harmlosen Schriftstellen einen Schluß gezogen, der mit der Gerechtigkeit Gottes in schreiendem Widerspruch gestanden hätte.

Gegen diesen möglichen Vorwurf verwahrt sich P. in B. 15—18, indem er zeigt, daß die von ihm zitierten Schriftstellen nur den von ihm angenommenen Sinn einer Göttlichen Prädestination οὐκ ἐξ ἔργων, ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος haben können. Bleibt dann aber nicht der Vorwurf der Ungerechtigkeit auf Gott selbst sitzen? Das widerlegt er von B. 19 an.

B. 17. ἐξήγειρά σε ist von Aug., de B., Neufß interpretiert worden: „Ich habe dich aufgereizt zum Widerstande gegen Mich“, was einerseits nicht zum hebräischen Urtext יָרִיבָהּ paßt, andererseits einen für unser Gewissen empörenden Gedanken ergeben würde. Andere wie Grot., H. übersetzen es: „Ich habe dich von Krankheit erstanden lassen“. Aber von einer Krankheit Pharaos wird nichts berichtet, und die Unterstellung, Gott habe dem Pharao zu Gemüte führen wollen, daß er in einer der bisherigen Plagen ebenso gut hätte umkommen können wie viele andere Ägypter, hat etwas sehr Gesuchtes und ist im Texte durch nichts angezeigt. ἐξεγείρειν ist vielmehr hier von dem ganzen geschichtlichen Auftreten Pharaos zu verstehen, daß er zu dieser Zeit, an diesem Orte, in dieser Lebensstellung usw. erscheinen mußte (Theoph., C., Beza, B., Olsh., Th., Phil., W., G.). Nur bei dieser Fassung paßt das Zitat in den Zusammenhang. Denn es soll dartun (γάρ), daß unser Heil oder Unheil nicht von unserem eigenen Tun abhängt, sondern von dem Ratschluß Gottes, den Er schon vor unserer Geburt auf Grund Seiner πρόγνωσις von unserem Charakter über uns gefaßt hat.

B. 22 ff. Um zum richtigen Verständnis dieses anakolutischen Satzes und seiner Verknüpfung mit dem Vorhergehenden zu gelangen, muß man von der Einzelerese ausgehen. Das Partiz. ἰέλων wird von Rück., de B., v. Heng. mit „weil“ aufgelöst, wobei der Gedanke herauskommt, die Langmut Gottes habe bezweckt, eine Anhäufung des Zornes herbeizuführen — ein grauenhafter Gedanke. Mit Rücksicht auf den Begriff „Langmut“ sind vielmehr nur die Auflösungen mit „indem“

oder „obgleich“ möglich. Der Sinn wäre bei beiden nicht wesentlich verschieden; aber die letztere ist klarer. — *κατηροτισμένα*. Bei der passivischen Fassung müßte Gott als Urheber gedacht werden (M., de W., B., Holst.). Das widerstreitet aber wieder dem Begriff „Langmut“ und ist auch mit 2, 4 ff. nicht in Einklang zu bringen. Es ist deshalb adjektivisch zu fassen „bereit, reif“, wogegen sprachliche Bedenken nicht vorliegen. Gerade das gegensätzliche *ἂ προητοίμασεν* zeigt an, daß hier die Frage nach dem Urheber ganz aus dem Spiele bleiben soll. — Wäre am Anfang von B. 23 mit den meisten Majj. zu lesen *καὶ ἵνα*, so wäre damit die Bereitung der Gefäße der Gnade als ein zweiter Zweck des langmütigen Ertragens angegeben. Der erste wäre nicht ausdrücklich benannt (denn daß man ihn nicht mit C., Grot., B., de W. und M. in den Worten *θέλων ἐνδείξασθαι κτε.* finden kann, war schon erwähnt), sondern man müßte ihn als selbstverständlich aus dem *φέρειν ἐν μακροθυμίᾳ* ergänzen, etwa so: um das Gericht hinauszuschieben und ihnen Zeit zur Befeuerung zu lassen (W.). Es ist aber nicht zu leugnen, daß diese Ergänzung nicht gerade sehr nahe liegt, und daß dieser erste Zweck sich neben dem zweiten recht matt ausnehmen würde. Wir ziehen deshalb die Lesart von B: *ἵνα* (ohne *καί*), der auch die Vulgata folgt, vor. Denn völlig ausgeschlossen ist es, das *καὶ ἵνα* von *κατηροτισμένα εἰς ἀπώλειαν* abhängen zu lassen (Beza, Rück., Beyschlag), weil einerseits hier *κατηροτισμένα* gar keine passivische Bedeutung hat, andererseits die Zurichtung der Zornesgefäße nur durch eine weit hergeholtte Spekulation mit der Bereitung der Gnadengefäße in Zusammenhang gebracht werden kann; oder hinter *καί* zu ergänzen *τοῦτο ἐποίησεν* „so hat Er es auch (*καί*) getan, damit“ (Gw., Schott, H.), weil eine derartige Ellipse, bei der das kurze *καί* gewissermaßen den ganzen Hauptsatz darstellen würde, außer den Grenzen des Glaublichen liegt; oder endlich mit Phil., Reuß, G. in noch abenteuerlicherer Weise zu ergänzen: *καὶ* (*εἰ*

ἡμᾶς ἐκάλεσεν) ἵνα κτε., so daß B. 22 f. besagte: „Wenn Gott in der Absicht, Zorn zu erzeigen usw., getragen hat die Zornesgefäße, und wenn Er, um den Reichtum Seiner Herrlichkeit kund zu machen, uns berufen hat usw.“, wobei übrigens G. ganz vergessen zu haben scheint, daß er vorher selbst die Auflösung des Partiz. *θέλων* mit „weil“ verworfen hatte. — Bei unserer Auffassung ist die Konstruktion ganz plan: „Wenn aber Gott, obgleich Er Zorn erweisen wollte usw., mit vieler Geduld Gefäße des Zorns, die reif waren zum Verderben, getragen hat zu dem Zwecke (*ἵνα*), um den Reichtum Seiner Herrlichkeit kund zu machen über Gefäße des Erbarmens, die Er zur Herrlichkeit fertig machte, — wer kann dann noch von Ungerechtigkeit Gottes reden?“ Denn daß etwa dieser Nachsatz zu ergänzen ist, wird fast allgemein anerkannt (z. B. von C., Grot., de W., Th., Fr., Phil., v. Heng., B., W., G.). Von hier aus wird nun auch der Zusammenhang dieses Satzes mit dem Vorhergehenden klar. Wenn nämlich B. 19—21 das abstrakte Recht Gottes konstatiert war, so wird in B. 22 ff. Sein damit kontrastierendes tatsächliches Verhalten geschildert (C., Grot., Th., Phil., W. u. a.). Der Gegensatz zwischen Recht und Gnade ist freilich kein absoluter, sondern ein relativer (Gnade ist ein Plus an Gerechtigkeit, während Willkür das Gegenteil davon sein würde); und darum konnte B. nicht *ἀλλά* schreiben, wie es nach M.s und G.s Meinung bei unserer Interpretation erforderlich gewesen wäre, sondern gerade *δέ* ist hier am Platze. — Der Sinn nun, der sich bei dieser richtig gefaßten Konstruktion ergibt, ist: Gott trägt mit vieler Langmut die Gefäße des Zorns, um aus ihnen Gefäße der Gnade zu machen. Oder wie könnte denn sonst das langmütige Tragen der Zornesgefäße zur Kundmachung des Reichtums Seiner Herrlichkeit dienen, wenn es nicht dieselben Personen wären, welche, erst dem Zorne verfallen, hernach zur Herrlichkeit vorbereitet werden? Der Gedanke, daß Gott durch Aufschübung des Gerichts über die Verlorenen Zeit gewinnen

wollte, um anderen Sein Heil zuzuwenden, ist doch gar zu banal. Nein, alle, die zur Herrlichkeit kommen, müssen bekennen, daß sie erst Gefäße des Zorns, reif zum Verderben, gewesen sind, und daß sie es lediglich der Langmut Gottes verdanken, wenn sie nun Gefäße der Gnade geworden sind. Es ist sehr sonderbar, daß dieser einfache und einleuchtende Sinn, wie es scheint, von allen Auslegern verfehlt ist, und wie man nun die *σκεύη ὀργῆς* bald auf Pharao, bald auf die Juden, bald auf die Heiden, und die *ἐνδειξεις τῆς ὀργῆς* bald auf die Katastrophe im Roten Meer, bald auf die Zerstörung Jerusalems, und die *σκεύη ἐλέους* bald auf das *ὑπόλειμμα τοῦ Ἰσραήλ*, bald auf die gläubig gewordenen Heiden zu deuten sucht. Was der Apostel hier ausspricht, ist vielmehr eine allgemeingültige Wahrheit, die sich an jedem Einzelnen, gleichviel ob Jude oder Heide, bewährt. Die sehr langatmigen, zum Teil sehr scharfsinnigen Erörterungen, die zum Zweck einer Theodicee gegenüber der in diesem Abschnitt gelehrten Prädestination angestellt sind, werden gegenstandslos, sobald man nur dies Eine festhält, daß nämlich die *σκεύη ἐλέους* durch die Langmut Gottes gerettete ehemalige *σκεύη ὀργῆς* sind.

B. 25 ff. bringt den Schriftbeweis für die Erfahrungstatsache, daß die *σκεύη ἐλέους* nur der Langmut Gottes, womit Er sie vorher als *σκεύη ὀργῆς* getragen hat, ihr Dasein verdanken, und daß sie gleicherweise aus den Heiden wie aus den Juden berufen werden. Wäre die gewöhnliche Auffassung richtig, daß B. 25 f. Auskunft geben soll über das *ἐκάλεσεν ἐξ ἐθνῶν*, B. 27 ff. dagegen über das *ἐκάλεσεν ἐξ Ἰουδαίων*, so hätte es in B. 27 notwendig heißen müssen: *ὑπὲρ δὲ τοῦ Ἰσραήλ κράζει Ἡσαΐας*, nicht: *Ἡσ. δὲ κράζει ὑπὲρ τοῦ Ἰσρ.* (G. sucht zwar diese Wortstellung damit zu erklären, daß B. durch die Beifügung der Jesaja-Zitate habe zeigen wollen, daß ein Prophet den anderen ergänze. Worin die Ergänzung bestehe, darüber läßt er sich nicht näher aus, scheint sie aber, nach seiner Aus-

legung von B. 28 zu urteilen, ebenfalls darin zu finden, daß neben vielen Heiden doch auch etliche Juden gerettet worden seien. Was soll denn aber hier der Gedanke von der gegenseitigen Ergänzung der Propheten?) Überdem besagt B. 27 ff. gar nicht, daß auch aus den Juden *σκεύη ἐλέους* berufen sind, sondern daß, wenn von den Juden etliche gerettet werden, dies lediglich eine Wirkung der Gnade Gottes sei. Der Zusammenhang ist also folgender: Was an *σκεύη ἐλέους* vorhanden ist — und es sind ihrer sowohl aus den Heiden wie aus den Juden welche vorhanden —, ist es nur durch die Langmut Gottes geworden. Schriftbeweis: Hinsichtlich der Heiden war es selbstverständlich, daß sie von Natur *σκεύη ὀργῆς* waren; bei ihnen braucht also nur bewiesen zu werden, daß sie auch in den Heilsratschluß Gottes einbegriffen sind (B. 25 f.). Hinsichtlich der Juden war es selbstverständlich, daß aus ihnen *σκεύη ἐλέους* hervorgehen würden; bei ihnen war deshalb zu beweisen, daß sie nach dem Ratschluß Gottes keineswegs alle gerettet werden sollten, und daß die, welche aus ihnen gerettet werden, es nur der Langmut Gottes zu verdanken hätten (B. 27 ff.). — *ὡς καὶ ἐν τῷ Ὠσηὲ λέγει* „wie auch geschrieben steht, nämlich im Propheten Hosea“, nicht: „wie unter anderem im Propheten Hosea geschrieben steht“; denn eine andere Schriftstelle über die Berufung der Heiden ist im Alten Testament nicht vorhanden, wenigstens nicht in dem Sinne, daß die Heiden, ohne erst Proselyten geworden zu sein, des Heils teilhaftig werden sollten. Man hätte die Behauptung B. 24, daß auch Heiden zu *σκεύη ἐλέους* berufen seien, für eine subjektive Fiktion des Apostels erklären können; darum fügt er B. 25 hinzu: so steht es ausdrücklich geschrieben. — Ist aber die Anwendung, die B. von dem Zitat macht, richtig? Hosea redet doch an den beiden Stellen (2, 23 und 1, 10), die B. hier in eins zusammenzieht, nur von den abtrünnig gewordenen Israeliten, denen Begnadigung und Wiederaufnahme in Aussicht gestellt wird. Aber waren sie nicht durch

ihren Abfall tatsächlich Heiden (Götzendienner) geworden, so daß was von jenen gesagt wird, auf diese mitbezogen werden darf? (Th.). Der οὐ λαός Μου ist in der That die gesamte Heidenwelt, von der die abtrünnigen Israeliten nur die Repräsentanten sind. Daß es so gemeint ist, erhellt aus der zweiten Hälfte des Zitats. Denn wenn sie an eben dem Orte, wo sie dem Götzendienst gefrönt hatten, Kinder des lebendigen Gottes genannt werden sollten, so ist das nur möglich unter der Voraussetzung der Zersprengung der Schranken der alttestamentlichen Theokratie. Ein Gottesvolk außerhalb der Grenzen Palästinas war nach alttestamentlichen Begriffen undenkbar. Daß aber B. bei den Worten ἐν τῷ τόπῳ — ἐκεῖ an Palästina oder Samaria gedacht haben sollte, ist durch den Zusammenhang ganz ausgeschlossen. (Ob Hosea daran gedacht hat, ist fraglich.) Er meint damit vielmehr jeden beliebigen Ort, an dem sie als Götzendienner gelebt hatten, also die Heidenländer (B., Phil., Th., M., G.; wenn W. dagegen einwendet, es sei nicht abzusehen, wer sie dort in ihrem theokratischen Stande anerkennen sollte, so ist darauf zu erwidern: natürlich Gott selbst). Mithin erschaut B. auf Grund dieser Prophetenstelle ein neues Gottesvolk, das an keine geographischen oder nationalen Grenzen mehr gebunden ist.

B. 27 ff. „Jesaias aber, um auch die andere Seite der oben behaupteten Erfahrungstatsache durch die Schrift zu erhärten (das ist der Sinn des δέ), erklärt wehklagend in betreff (ὕπερ = περί) Israels, daß von den Vielen nur ein kleiner Teil des Heils theilhaftig werden solle (Jes. 10, 22 f.), und daß auch diese Wenigen nur durch die Gnade Gottes gerettet werden (Jes. 1, 9), so daß also auch sie von Natur σκεύη ὀργῆς waren.“ Das Zusammenschrumpfen der Zahl rührt daher, daß Gott eine kurze Schlußsumme zieht (λόγον συντελῶν καὶ συντέμνων); aber nicht etwa in dem Sinne, daß Er erst alle σκεύη ὀργῆς ausschiede und darum Seine Verheißung verkürzte (W.) — denn von einer



Verkürzung der Verheißung kann bei Ihm gar keine Rede sein, und *σκεύη ὀργῆς* waren sie von Natur alle; sonst wäre ja das Ubrigbleiben des Restes gar keine Gnadenerweissung gewesen; beim ganzen Erlösungswerk handelt es sich überhaupt nur um die Rettung von *σκεύη ὀργῆς* —, sondern so, daß Er von der großen Zahl der Juden alle die, welche nicht wahre Israeliten sind (R. 6), d. h. die nicht in den Fußstapfen des Glaubens Abrahams wandeln (Kap. 4), subtrahiert. Daß dann aber überhaupt noch ein Rest übrig blieb, ist ebenso ein Wunder der Göttlichen Gnade wie das Gläubigwerden der Heiden. Sie sind also nicht übrig geblieben, weil sie von Natur *σκεύη ἐλέους* waren; sondern weil sie durch Gottes Gnade gläubig wurden, so sind sie aus *σκεύη ὀργῆς* zu *σκεύη ἐλέους* geworden. Denn ein *σκεῦος ἐλέους*, d. h. ein mit Gnade erfülltes Gefäß wird man erst dadurch, daß man das Evangelium annimmt; außerhalb des Evangeliums gibt es nur Gefäße des Zorns 1, 18—3, 20. — Es scheint nun vielleicht, als ob damit die Frage nur weiter zurückgeschoben wäre, sofern die einen zum Gläubigwerden prädestiniert seien, die anderen nicht. Indessen würde man dabei übersehen, daß der Glaube durch Konkurrenz unseres freien Willens mit der Gnade Gottes zustande kommt. Es kann niemand gläubig werden, wenn ihm nicht Gottes Gnade dazu verhilft. Aber umgekehrt kann Gott keinen zum Glauben bringen, wenn er selbst nicht will. Daß es Menschen gibt, die das Evangelium annehmen können, ist ein Ergebnis der Arbeit Seiner vorlaufenden Gnade (Seiner *μακροθυμία*). Daß aber Seine Arbeit bei den einen anschlägt, bei den anderen nicht, liegt an ihnen selbst. Prädestination und freier Wille schließen sich gegenseitig nicht aus.

R. 30. *τί οὖν ἐροῦμεν*. Damit will R. keineswegs das geschichtliche Ergebnis der zitierten Prophetien zusammenfassen (M.), weil in diesen Prophetien von einem Trachten nach der Gerechtigkeit oder nach dem Gesetz, worauf in R. 30 f. der

Nachdruck liegt, gar nichts erwähnt war. Er will aber damit auch nicht fragen, was über die B. 24 behauptete Tatsache, bezw. über ihren Grund, zu sagen sei (W.), weil in B. 24 nur behauptet war, daß das Heil Juden und Heiden zuteil werde, während er erst jetzt zu der neuen Tatsache fortschreitet, daß Israel als Gesamtvolk verworfen ist. Von einer Abschweifung, aus der er sich mit dieser Frage wieder sammeln wollte (de W.), kann erst recht nicht die Rede sein. Wohl aber kehrt er damit zu seiner Klage B. 1—5 zurück, freilich nicht, um nun erst die richtige Erklärung der von ihm betrauernten Tatsache zu geben, nachdem er B. 6—29 eine falsche Erklärung zurückgewiesen habe (H., G.) — er hat ja diese Tatsache bisher noch gar nicht erwähnt —, sondern um nun erst den wahren Grund seiner Trauer anzugeben, nachdem er Mißdeutungen abgewehrt hat. Dieser Grund aber ist die B. 30 ff. konstatierte Tatsache. Er hat erst seinem Schmerze über das Schicksal Israels Ausdruck gegeben (B. 1—5); er hat dann dargelegt, daß dieser Schmerz nicht etwa dadurch veranlaßt sei, daß Gottes Verheißungen hinfällig geworden wären; vielmehr sei das Verhalten Gottes ganz Seinen Verheißungen entsprechend (B. 6—13), verstoße auch nicht gegen Seine Gerechtigkeit (B. 14—29). Welchen Grund hatte er dann zum Trauern? Den, daß Israel hinter den Heiden zurückgeblieben ist. — τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην. Daß einzelne Heiden nach Gerechtigkeit gestrebt haben, ist wohl richtig; aber Ausnahmen bestätigen eben die Regel. Ganz falsch ist es, δικαιοσύνην mit G. von der Rechtfertigung zu deuten; gerade der Zusatz δικαιοσύνην δὲ τὴν ἐκ πίστεως weist vielmehr darauf hin, daß erst die Gerechtigkeit im allgemeinen gemeint ist, und daß sie diese erlangt haben in der besonderen Form von Glaubensgerechtigkeit.

B. 31 hat sich die sonderbarsten Mißdeutungen gefallen lassen müssen, von denen hier nur zwei als typisch angeführt sein mögen. B. läßt den Apostel sagen: „Israel dagegen,

gerade weil es nach dem Besitze einer Norm, die zur Gerechtigkeit anleitet, trachtete, ist zu einer solchen Norm nicht gelangt.“ Unter dem *νόμος δικαιοσύνης* soll also nicht das mosaische Gesetz verstanden werden; und warum? Weil *διώκειν* nach Analogie von B. 30 unmöglich das Bestreben ausdrücken könne, etwas zu erfüllen, sondern das Bestreben, etwas zu besitzen, und das mosaische Gesetz schon im Besitze Israels war. Allein *διώκειν* heißt weder „zu erfüllen suchen“ noch „zu besitzen suchen“, sondern einfach „nachjagen, d. h. zu erreichen suchen“. Ob dies Erreichen darin besteht, daß man eine Sache in Besitz bekommt oder beherrscht oder versteht oder erfüllt, muß der Zusammenhang ausweisen. Es steht nicht das geringste im Wege, das *διώκειν δικαιοσύνην* B. 30 im Sinne von „in den Besitz der Gerechtigkeit zu kommen trachten“ zu fassen und *διώκειν νόμον δικ.* B. 31 als „das Gesetz zu erfüllen trachten“. Es wäre höchst absonderlich, wenn man, wo von Israels Bemühungen ums Seligwerden die Rede ist, das mosaische Gesetz ausschalten und dafür den vagen Begriff einer Norm, nach welcher Gerechtigkeit erlangt wird, einschalten wollte. Als ob nicht jeder Israelit überzeugt gewesen wäre, diese Norm im mosaischen Gesetze zu besitzen. Es ist ihnen gar nicht eingefallen, einer anderen Norm nachzujagen. Und nun soll ihnen noch gar das Suchen nach einer Gerechtigkeitsnorm zum Verderben geworden sein! Weil sie einem *νόμος δικ.* nachjagten, d. h. weil sie mit eigenem Laufen und Wollen einen Heilsweg suchten, sollen sie ihn nicht gefunden haben. Dann wäre also das *οὐ διώκειν δικαιοσύνην* der Heiden geradezu ein Vorzug den Juden gegenüber. Das kann P. unmöglich haben behaupten wollen. Ganz etwas anderes ist es, wenn man mit H. in dem Ausdruck *διώκειν νόμον δικαιοσύνης* einen Tadel angedeutet findet, daß sie nicht dem Wesen, sondern dem Schatten nachjagten. Das ist gewiß richtig, und dieser Umstand hat unzweifelhaft dazu beigetragen, daß sie die Gerechtigkeit nicht erreicht haben. Aber hier handelt es sich darum,

daß sie nicht einmal das Gesetz erreicht haben; und das hat einen anderen Grund, der in B. 32 angegeben wird. — G. übersetzt: „Israel aber, welches dem Gesetz der Gerechtigkeit nachging, ist nicht zum Gesetz der Gerechtigkeit gelangt.“ Er folgt also der offenbar falschen Lesart einiger späterer Majj. (FKLP), welche hinter dem zweiten νόμος noch einmal δικαιοσύνης einsetzen, weil ihm, wie er sagt, die allein gut bezeugte Lesart εἰς νόμον ohne Zusatz unverständlich ist. Ja noch mehr; er läßt bei der von ihm akzeptierten Lesart εἰς νόμον δικαιοσύνης das νόμον ganz unter den Tisch fallen und interpretiert: „Sie sind nicht zur wahren Gerechtigkeit gelangt.“ Aber dann hätte B. sicher geschrieben: εἰς δικαιοσύνην οὐκ ἔφθασαν, was ja gewiß viel leichter zu erklären wäre; da es aber einmal nicht dasteht, so muß man wohl oder übel dem εἰς νόμον gerecht zu werden suchen. — Angesichts dieser modernen Auslegungsversuche möchte man sich fast versucht fühlen, den Älteren beizupflichten, welche wie Chryl., C., Beza, B., Heumann νόμον δικαιοσύνης per hypallagen = gesetzliche Gerechtigkeit faßten, oder welche wie Th., M., Phil. darunter „ein uns zur Realisierung vorgestelltes Ideal der Gerechtigkeit“ verstanden. Indessen sind solche Willkürlichkeiten nicht nötig, sondern man gewinnt auch, wenn man sich streng an den vorliegenden Wortlaut hält, einen völlig befriedigenden Sinn: „Israel jagte einem Gesetze, das ihm Anleitung zur Gerechtigkeit gab, sc. dem mosaischen Gesetze, nach, und hat es trotzdem nicht erreicht; es ist nicht dahin gelangt, seinen Standort in diesem Gesetz zu nehmen und den Weg zu gehen, der ihm im Gesetz vorgezeichnet war, und auf dem es die Gerechtigkeit erlangt haben würde, sondern sein angestregtes Laufen ging neben dem Gesetz vorbei.“ Warum? Nicht deshalb, weil es dem Gesetz nachjagte, sondern weil es ihm auf falsche Weise nachjagte (B. 32); und das hatte wieder seinen Grund darin, daß es den Sinn des Gesetzes überhaupt gar nicht verstanden hatte (10, 2 ff.). Es ist ein tragisches Verhängnis, daß

Israel, das so stolz war auf sein Gesetz und sich so viel Mühe um dasselbe gab, ihm doch innerlich fern und fremd geblieben ist.

B. 32. Die Konstruktion ist: *διὰ τί (οὐκ ἔφθασαν); ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων (ἐδίωξαν τὸν νόμον) προσέκοψαν τῷ λίθῳ κτε.* Das *νόμον* hinter *ἔργων* (DEKLP) ist eine Glosse; und das *γάρ* hinter *προσέκοψαν* (EKLP) ein ganz ungehöriger Zusatz. Der Konstruktionsversuch von Th. und Sachmann: *ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων ἐδίωξαν, προσέκοψαν λίθῳ* „weil sie nicht aus Glauben usw. nachjagten, stießen sie sich“ scheidet schon daran, daß *ὅτι* nur als Antwort auf das *διὰ τί* gefaßt werden kann. Der Versuch von Holst. und G. aber: *ὅτι οὐκ ἐκ π. ἀλλ' ὡς ἐξ ἔργων διώκοντες* (oder *ζητοῦντες* oder *ὄντες*) *προσέκοψαν λίθῳ* „weil sie, nicht durch Glauben, sondern wie durch Werke suchend, sich gestoßen haben“ hat etwas sehr Gequältes und verschiebt den Sinn des Apostels. Denn wie kann man sagen, daß sie das Gesetz (oder die im Gesetz geforderte Gerechtigkeit) nicht erreicht haben, weil sie sich an Christo, in dem diese Gerechtigkeit verkörpert war, gestoßen haben? Offenbar ist es doch umgekehrt: Sie haben sich an Christo gestoßen, weil ihnen die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit fremd geblieben war. Wir interpretieren deshalb: Warum haben sie das Gesetz nicht erreicht? Weil sie es zu erfüllen suchten nicht durch Glauben, sondern als wenn es durch Werke geschehen müßte. Das richtig verstandene Gesetz fordert vom Menschen eine Gesinnung sc. die Liebe. Und diese Gesinnung kann nicht eingedrillt werden, sondern man empfängt sie durch den Glauben. Das hätten die Juden wissen können aus solchen Prophetenstellen wie Hab. 2, 4 oder dem im nächsten Verse zitierten Jesaiawort oder aus dem Vorbilde Abrahams. Sie haben's aber nicht gewußt; sie haben sich vielmehr, wie mit großem Nachdruck apyndetisch fortgeföhren wird, gestoßen an dem, der nach Gottes Ratschluß der Gegenstand ihres gläubigen Ver-

trauens sein sollte. Die Tatsache des προσέκοψαν soll also nicht neben dem οὐκ ἐκ πίστεως κτ. einen neuen Grund für ihr οὐκ ἔφθασαν angeben (H., W.), sondern soll die Verkehrtheit ihres gesetzlichen Strebens illustrieren. Ihre Stellung zum Gesetz war schon von Moses Zeiten her eine verkehrte; aber diese Verkehrtheit ist erst recht offenbar geworden, als sie sich an Christo ärgerten. — Dem Gesetze nachzujagen statt der Gerechtigkeit selbst, dem Schatten statt des Wesens, war ja an sich fehlerhaft. Aber das wäre ihnen noch nicht zum Verderben ausgeschlagen; es hätte ihnen sogar sehr heilsam werden können, wenn sie es auf die rechte Weise, nämlich ἐκ πίστεως, getan hätten. Der Glaube würde sie vor allem erst einmal richtig ins Gesetz hineingebracht haben, so daß sie die Gerechtigkeit selbst, von der das Gesetz nur ein Schatten war, erblickt hätten. Er würde ihre Gesinnung mit den Intentionen des Gesetzes in Übereinstimmung gebracht und sie gleichsam hingestellt haben auf den Weg, der uns im Gesetze vorgezeichnet ist, und der uns zur Gerechtigkeit führt. Haben wir Christen denn nicht dieselbe Erfahrung gemacht? Ehe wir gläubig waren, hatten wir kaum eine Ahnung von dem, was das Gesetz eigentlich will. Wir wußten's vielleicht auswendig, und die Sehnsucht unserer Seele stimmte ihm zu (7, 16 ff.); aber unser empirisches Ich war ferne von ihm. Wenn wir uns auch mit seiner Erfüllung oft abmühten, so war es doch für uns ein fremdartiger, schier unerträglicher Zwang, weil unsere Gesinnung nicht damit harmonierte. Es mag auch unter uns manche geben, von denen man sagen kann: ἐδίωξαν τὸν νόμον. Aber es fehlte viel daran, daß sie auch wirklich im Gesetze gewandelt wären. Durch den Glauben ist es anders geworden. Da erkannten wir die Vollkommenheit, die uns vorhält unsere himmlische Berufung in Christo Jesu, und die sich mit dem Ideal, das uns das Gesetz vorhält, völlig deckt. Wir fühlen uns nun in innerer Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und wandeln in Seinen Geboten dem Ziel der δικαιο-

σύνη zu. Ja noch mehr, die Gerechtigkeit, die uns am Ziel der Heiligungsbahn winkt, wurde uns schon am Beginn derselben mittels des Glaubens geschenkweise beigelegt, so daß wir sie schon haben und genießen, aber freilich mit der heiligen Aufgabe, sie nun auch praktisch zu betätigen und unser Leben in sie hinein-zubilden. So hätte es bei den Juden zur Zeit des alten Bundes auch schon sein können, wenn sie ἐκ πίστεως den νόμος δικαιοσύνης gesucht hätten; und bei einem Abraham und bei dem δίκαιος Habakuks ist es so gewesen. Ihnen wurde auch der Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, und auf Grund dieser Rechtfertigungsgnade konnten sie in Gottes Wegen wandeln. Allerdings konnte bei den alttestamentlichen Frommen die Rechtfertigung nur ein Vorschuß auf das zukünftige Verdienst Christi sein, gleichsam ein vorausgeschickter Strahl seiner Gnade. Um so mehr aber hätten sie, wenn sie nun seinen Tag sahen, sich seiner freuen und ihm als der Verwirklichung des ihnen im Gesetz vorgesteckten Ideals zufallen müssen.

B. 33. Das Jesaja-Zitat ist aus zwei Sprüchen zusammengeweift, nämlich aus 28, 16 und 8, 14. Nach dem ersten ist es Jehova, der den Stein legt; in dem letzteren erscheint Er selbst als der Stein; und dies beides kombiniert ergibt den Gedanken, daß Christus die Offenbarung Gottes, hier speziell Seiner Gerechtigkeit, ist.

## Kapitel 10.

B. 2. κατ' ἐπίγνωσιν. Das Kompositum ἐπί-γνωσις läßt sich am besten durch „Einsicht“ wiedergeben. Während γνῶσις die abstrakte Kenntnis bedeutet, so drückt das ἐπι- die Beziehung dieser Kenntnis auf das praktische Leben (1, 28) oder Handeln aus. Ein ζῆλος Θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν wäre ein solcher, der in einer dem klar erkannten Willen Gottes entsprechenden Weise für Seine Ehre und Sache eifert.

B. 3. Ihr Unverstand zeigt sich darin, daß sie der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Christo nicht gehorsam geworden sind. Denn dieses Faktum läßt sich, da sie zweifellos eifrige Verehrer Jehovas waren, nur daraus erklären, daß ihnen Seine Gerechtigkeit, die in Christo zur Erscheinung kam, etwas ganz Unbekanntes, daß mithin das Gerechtigkeitsideal, dem sie nachjagten, ein von ihnen selbst zurechtgemachtes war. — ἀγνοοῦντες heißt nicht „verkennend“ (de W., Th., Gw., B.), auch nicht „mißachtend“ (H.) oder „nicht erkennend“ (L.), sondern „nicht kennend, nicht wissend“. Dieses Nichtkennen der Gerechtigkeit Gottes war die Ursache ihres Ungehorsams gegen die Gottesoffenbarung in Christo, muß ihm also zeitlich vorgegangen sein; es war schon zur Zeit des Alten Bundes vorhanden. Und zwar war es, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, eine schuldbare Unkenntnis. Sie hätten die Gerechtigkeit Gottes kennen müssen aus dem Gesetz, das sie ihnen als Ideal vorhielt. Aber sie haben ihre Augen gegen dieses Ideal verschlossen und sind darum gar nicht einmal in das Gesetz sc. in seinen Sinn und Geist hineingekommen (εἰς νόμον οὐκ ἔφθασαν 9, 31). Statt dessen haben sie sich ein Zerrbild von der Gerechtigkeit, das im Tun von diesem oder jenem einzelnen guten Werk, im Beobachten äußerer Satzungen und levitischer Vorschriften bestand, die ἰδία δικαιοσύνη, zurechtgemacht. Und so geschah es, daß sie, als das wahrhaftige Licht in die Welt kam, es nicht nur nicht erkannten, sondern verwarfen (οὐχ ὑπετάγησαν). — Bei diesem Verse geraten die Ausleger, welche die δικαιοσύνη Θεοῦ 1, 17 als eine menschliche Beschaffenheit gedeutet haben, arg ins Gedränge. Denn es ist doch ein völliger Widersinn, daß wir einer uns inhärierenden Eigenschaft gehorsam werden sollten, noch dazu einer Eigenschaft, die noch gar nicht vorhanden ist; denn sie soll doch erst durch den Glauben zustande kommen; das ὑποτάσσεσθαι τῇ δικαιοσύνῃ ist aber eben der Akt des Gläubigwerdens. Daß die δικαιοσύνη Θεοῦ hier



mit einem Male als eine objektive „Göttliche Ordnung“ vorgestellt sei (W.), ist nur eine Verlegenheitsphrase. Noch seltsamer mutet es an, wenn G. hier *δικαιοσύνη* als „Rechtfertigungsurteil“ deutet (was doch wohl *δικαίωμα* heißen müßte). Die *ἰδία δικαιοσύνη* bestehe in einem Rechtfertigungsurteil, welches der Mensch auf Grund der Vollkommenheit seiner Gesetzeserfüllung empfangt, die *δικαιοσύνη Θεοῦ* in dem Rechtfertigungsurteil, das Gott aus freier Gnade dem Glauben zukommen lasse. Aus der menschlichen Beschaffenheit wird also ein Göttliches Urteil gemacht! Diese Bedeutung soll aber für das erste *δικαιοσύνη Θεοῦ* (bei *ἀγνοοῦντες*) noch nicht gelten, sondern da soll es sich um den Begriff der Gerechtigkeit Gottes handeln! Das *οὐχ ὑποτάσσεσθαι τῇ δικ. τ. Θ.* soll bestehen in der Verweigerung des Glaubens, daß man durch den Glauben das Rechtfertigungsurteil Gottes empfängt! Es erübrigt sich wohl, etwas Weiteres über diesen unglücklichen Deutungsversuch zu sagen.

B. 4. *γάρ*. Was soll begründet werden? Etwa, daß man sich der Gerechtigkeit unterwerfen müsse (de W.)? Aber eine derartige Behauptung war gar nicht aufgestellt. Oder warum die Juden sich ihr nicht untergeordnet haben (Phil.)? Aber das war schon durch den Partizipialsatz *ἀγνοοῦντες κτε.* ausreichend begründet worden. Oder aus was für einer Unwissenheit ihr verkehrtes Gerechtigkeitsstreben hervorging, — daß sie nämlich nicht erkannt hätten, daß mit der Erscheinung Christi eine neue Epoche angebrochen war, in welcher die alte Gesetzesordnung nicht mehr gilt — (M., H., Holst., G.)? Aber dann müßte man in *τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ Θεοῦ* den Begriff einer neuen Heilsordnung eintragen, und da man dieselbe Bedeutung folgerichtig auch in den Ausdruck *ἀγνοοῦντες τὴν τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνην* hineinlegen müßte, so käme man zu der absurden Schlußfolgerung, daß die Juden schon zur Zeit des Alten Bundes diese angeblich gesetzlose Heilsordnung hätten kennen müssen. Dasselbe

sachliche Bedenken gilt gegen die Auffassung von B., daß begründet werden solle, weshalb das Eifern der Juden *οὐ κατ' ἐπίγνωσιν* war. Es würde da aber noch das weitere Bedenken hinzukommen, daß über B. 3 hinweg an B. 2 angeknüpft würde. Nein, was begründet werden soll, ist: daß der Ungehorsam der Juden Christo gegenüber aus einer Unkenntnis der Gerechtigkeit Gottes, von der das Gesetz zeugte, hervorging. Denn auf Christum zielte das Gesetz hin; in Christo ist die Gerechtigkeit, die uns das Gesetz als Ideal vorhielt, zu uns gekommen derart, daß sie jedem, der an ihn glaubt, mitgeteilt wird. Das richtig verstandene Gesetz hätte ihnen also ein Zuchtmeister werden müssen auf Christum, um durch den Glauben an ihn gerecht zu werden. Kann es einen klareren Gedanken und einen einleuchtenderen Gedankengang geben? Freilich fassen wir dabei das Wort *τέλος* in der Bedeutung „Ziel“, während sämtliche Neuere es mit „Ende“ übersetzen. Indessen daß die Übersetzung „Ziel“ sprachlich tadellos ist, wird allgemein zugestanden. Haben es doch auch schon die alten griechischen Väter Chryst., Theod. und Theoph. so genommen. (Auch Orig. kann hierher gerechnet werden, wenn schon seine Fassung als „Erfüllung des Gesetzes“ nicht ganz korrekt ist.) Daß auch kein religiöses Bedenken gegen diese Übersetzung vorliegen kann, beweist die Tatsache, daß Männer wie Mel., C., Beza sie akzeptiert haben. Der einzige Grund, der für die Übersetzung „Ende“ ins Feld geführt wird, ist das dogmatische Vorurteil, daß durch die Rechtfertigung aus Gnaden mittels des Glaubens das Gesetz außer Kraft gesetzt sei. Aber in den vorhergehenden Versen hat P. das jedenfalls nicht behauptet (wenn man nicht B. 2 und 3 ganz falsch interpretiert), und in den nachfolgenden, wie wir sehen werden, erst recht nicht. Hat er sich nicht sogar 3, 31 sehr nachdrücklich gegen die Unterstellung, daß er das Gesetz abschaffen wolle, verwahrt: *νόμον οὐ καταργοῦμεν, ἀλλὰ ἱστανόμεν*? Und wenn er 7, 1 ff. dargelegt hat, daß wir nicht mehr unter der

Herrschaft des Gesetzes (*ὑπὸ νόμον*) stehen, sondern ihm abgestorben sind, so hat er doch zur Vermeidung von Mißverständnissen 8, 4 hingefügt, daß die Erlösungstat Christi den Zweck habe, *ἵνα τὸ δίκαιωμα τοῦ νόμου πληρωθῆ*. Da bleibt also das Gesetz auch für den gläubigen Christen lebenslänglich eine Norm, nach der er sich zu richten hat, nur daß sie nicht mehr über ihm steht oder ihn als *γράμμα* schulmeistert, sondern als eine lebendige Kraft mittels des *πνεῦμα* von innen heraus wirkt. Von einem Aufhören des Gesetzes kann hier auf Erden gar keine Rede sein. Auch am jüngsten Tage noch wird es der Maßstab sein, nach dem unsere Werke beurteilt werden (2, 6. 13). Es wäre deshalb an der Zeit, die aus Mißverständnissen hervorgegangene und zu Mißverständnissen führende Übersetzung „Ende“ wieder fallen zu lassen. Wenn v. Heng., H., Holst. und Weiß gar bestreiten, daß mit dem artikellosen *νόμον* überhaupt das mosaische Gesetz gemeint sei, sondern jedwede gesetzliche Norm, so mögen sie sich selbst mit ihrer eigenen Erklärung von 3, 31 und Kap. 4, wonach jetzt an Stelle des alten *νόμος* ein neuer, sc. eine neue Heilsordnung, getreten sei, auseinandersetzen. — Der Satz, daß das Gesetz auf Christum hinzielt, ist aus der Erfahrung geschöpft. Im Gesetz ist uns ein Gerechtigkeitsideal vorgesteckt. Da Gott selbst es uns vorgesteckt hat, so kann es nicht leer bleiben, sondern muß verwirklicht werden. Nun hat es aber, wie die Erfahrung lehrt, nie ein Mensch verwirklicht, und die Schrift bezeugt, daß es nie jemand aus eigener Kraft verwirklichen kann (3, 20). Christus allein hat es verwirklicht, wie denn auch zuvor von ihm geweis sagt ist. Schon darum kann man sagen, daß das Gesetz auf ihn hinzielt. Aber noch mehr. Das Gesetz hat ja seine Entelechie noch nicht damit erreicht, daß es von einem Einzigem verwirklicht ist; denn es ist für uns alle gegeben. Nun aber ist die Offenbarung der Gottesgerechtigkeit in Christo so wunderbar eingerichtet, daß sie von ihm auf alle, die an ihn glauben, überströmt. Diese Tatsache kombiniert mit

der anderen, daß wir sonst auf keine Weise die Gerechtigkeit erreichen können, macht es evident, daß das Gesetz von vornherein auf Christum angelegt war.

V. 5 lautet nach B: *Μωσοῦς γὰρ γράφει τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου ὅτι ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτῇ*. Davon weichen EFGKLP insofern ab, als sie statt *ἐν αὐτῇ* lesen *ἐν αὐτοῖς*, was auch D hat. NAD lesen: *Μωσοῦς γὰρ γράφει ὅτι τὴν δικ. τὴν ἐκ ν. ὁ ποιήσας ἄνθρωπος ζ. ἐν α.* Das *αὐτὰ* wird auch in E weggelassen. Die Lesart von B macht den Eindruck der Ursprünglichkeit. Sachlich sind die Varianten kaum von Belang. — *γὰρ*. Nach unserer Interpretation von V. 4 begründet V. 5 ff. einfach, daß das Gesetz auf Christum hinzielt und zu ihm hinführt, weil nämlich erfahrungsgemäß die vom Gesetz geforderte Gerechtigkeit und in ihrem Gefolge das Leben nur durch den Glauben an Christum erlangt werden kann. Denn die Gerechtigkeit aus Werken (*τὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου*, d. h. die aus dem Gesetze stammende, nur mit den Mitteln, die das Gesetz uns darbietet, zustande gebrachte, also selbsterrungene Gerechtigkeit) stellt Moses selbst als etwas Unerreichbares hin, indem er sie an die Bedingung des Gehaltenhabens der Gebote knüpft. Daß aber dem Glauben die Gerechtigkeit, die das Gesetz meint, wirklich zuteil wird, weiß jeder wahre Christ. — Die, welche *τέλος* V. 4 mit „Ende“ übersetzt haben, müssen in V. 5 ff. den Beweis für das Aufhören des Gesetzes suchen; und sie finden ihn darin, daß aus der Gegenüberstellung der beiden Arten von Gerechtigkeit erhelle, daß eine durch die andere abgelöst sei. Aber erhellt denn das wirklich daraus? Weist nicht vielmehr der Umstand, daß auch das zweite Zitat (wenn auch in freier Weise) den Büchern Moses entnommen ist, darauf hin, daß es sich beide Male um dieselbe Gerechtigkeit handelt, nur daß sie dort durch Werke, hier durch Glauben erlangt wird? Zeigt nicht ein Blick in den Urtext dieses zweiten Zitats, daß es die Gesetzeserfüllung und nichts

anderes ist, was Moses da im Auge hat? Nun, dann kann man auch nicht vom Aufhören des Gesetzes reden, sondern nur von einer neuen Art, das *δικαίωμα τοῦ νόμου* zu erfüllen, und zwar einer Art, die der Gesetzgeber von vornherein beabsichtigt hatte. Es war nur Mißverständnis der Juden, wenn sie sich aus dem Gesetze selbst das Rüstzeug zur Erfüllung des Gesetzes holen wollten; Gottes Absicht war es, uns die Kraft dazu durch den Glauben zu schenken. — Wenn uns die Aufgabe gestellt wäre, aus einem Haufen Materialien, der uns genau dem Zwecke entsprechend zugemessen ist, einen Tempel zu erbauen, so würden wir trotz des eifrigsten Bemühens nichts Gescheites zustande bringen können, solange wir nicht den Plan des fertigen Gebäudes vor Augen haben, zumal wenn wir nicht bei einem tüchtigen Meister in die Schule gegangen wären und keine Hilfe dabei erführen; die Steine und der Mörtel allein machen's nicht. So sind die, welche *ἐκ νόμου* gerecht werden wollen. Die Materialien zum Tempel der Gerechtigkeit haben sie in den Geboten Gottes; aber wie sehr sie sich auch damit abmühen, es will sich nichts recht schicken und fügen; auch erlahmt ihre Kraft bald. Der Glaube dagegen bringt zunächst die Idee der Gerechtigkeit, den Plan des fertigen Gebäudes, in unsere Seele hinein; ja es ist mehr als eine bloße Idee; es ist, wenn auch noch nicht das fertige Gebäude, so doch schon eine wesenhafte Gerechtigkeit, die wir bei der Rechtfertigung empfangen. Dazu das Vorbild unseres Heilandes, das uns lehrt, wie wir die Gebote Gottes im praktischen Leben zu betätigen haben, und die Kraft seines Geistes, der unserer Schwachheit aufhilft, uns immer neue Lust einflößt zu den Geboten und, wenn wir etwas ungeschickt anfangen, alles wieder ins Gleiche bringt. So kommen wir durch den Glauben zu einer wirklichen Lebensgerechtigkeit. — Die Erörterungen darüber, ob Moses selbst den hier (B. 5) von ihm angezeigten Weg für gangbar gehalten, und ob er dabei auch an den Gebrauch der Gnadenmittel, die der *νόμος* in weiterem

Sinne in sich schließt, gedacht habe, sind recht deplaziert. Denn hier handelt es sich nur um die prinzipielle Frage: Ist jemand durch das Tun des Gesetzes gerecht geworden? Und darauf lautet die Antwort: Nein.

B. 6—8. Und doch erklärt derselbe Moses Deut. 30, 11—14, daß die Erfüllung des Gesetzes möglich, ja daß sie nicht einmal schwer sei. Der Gebrauch, den B. von dieser Stelle macht, ist ein sehr freier. Er läßt die Eingangsworte: „Das Gebot ist nicht oben im Himmel“ und ferner zwei Mal die Worte: „daß wir es hören und tun“ fort; er verändert die Worte: „daß du sagen möchtest“ in *μη̄ εἶπης ἐν τῇ καρδίᾳ σου*; und endlich vertauscht er den Ausdruck „jenseits des Meeres“ mit *εἰς τὴν ἄβυσσον*, weil bei der Anwendung auf Christum, die er vorhatte, das „jenseits des Meeres“ gegenstandslos gewesen wäre. Er war zu diesen Abänderungen berechtigt, weil er überhaupt nicht den Moses zitiert, sondern die Glaubensgerechtigkeit als redend einführt, um unter Anlehnung an die alttestamentliche Stelle den Grundgedanken des Moses vom Standpunkte der christlichen Erfahrung aus zum Ausdruck zu bringen. Dieser Grundgedanke aber ist: Die im Gesetz geforderte Gerechtigkeit ist kein unerreichbares Ideal, sondern es gewinnt durch das Wort, das in unserem Munde und Herzen ist, Gestalt in uns. Durch welches Wort? Das mochte den alttestamentlichen Juden noch unverständlich sein; wir aber verstehen's jetzt. Wir wissen, daß das Ideal der vom Gesetz geforderten Gerechtigkeit in Christo verkörpert ist. Ihn brauchen wir nicht vom Himmel herab- oder aus der Unterwelt heraufzuholen, was ja für uns unmöglich wäre, sondern er ist bei uns und in uns in seinem Evangelium, sofern wir dasselbe gläubig annehmen. Also *ἐκ πίστεως* haben wir *δικαιοσύνην*. — Der Mißdeutungen, die diese Stelle erfahren hat, ist Legion. Zunächst hat man in Nachwirkung der falschen Übersetzung von *τέλος* B. 4 allgemein den Hauptgedanken des Moses, daß eine Gesetzeserfüllung möglich sei, beiseite ge-

schoben, indem man eine Glaubensgerechtigkeit fingierte, die vom Tun des Gesetzes dispensiert sei, während doch gerade der aus Glauben Gerechte, und nur er allein, das Gesetz erfüllt. Allein keine Dialektik kann darüber hinwegtäuschen, daß es höchst bedenklich wäre, wenn man die Worte eines Autors, wenn auch in freier Weise, anführte, um ihnen einen diametral entgegengesetzten Sinn unterzulegen. Was man nunmehr der Glaubensgerechtigkeit in den Mund legt, ist eine Warnung vor dem Unglauben, die man entweder an Ungläubige gerichtet sein läßt (M., Holst. u. a.) oder an Schwachgläubige, die noch von Zweifeln angefochten werden (C., Phil., G. u. a.). Der Gegenstand des Glaubens soll sein das in Christo erschienene Heil: Erkenne (oder: erkenne an), daß alles, was zu unserem Heile nötig ist, von Christo schon getan ist, so daß uns nichts weiter übrig bleibt als das Glauben. Von diesem Gedankengange aus muß man dann weiter in den folgenden Worten eine Hindeutung auf die wichtigsten Heilstatsachen finden, und man schwankt nur, ob man das *Χριστόν καταγαγεῖν* auf seine Menschwerdung (M., Lange, Phil., W.) oder auf seine Himmelfahrt (Glöckler, G.) oder auf seine Erhöhung zur Rechten Gottes (Mel., C., v. Heng.) und das *ἀναγαγεῖν* auf die Auferstehung (so gew.) oder auf den Veröhnungstod (Glöckler, G.) beziehen soll. Der Sinn wäre demnach: Glaube an die Menschwerdung und Auferstehung bezw. an die Himmelfahrt und den Veröhnungstod Christi. Schon die Mannigfaltigkeit der Deutungen illustriert genügend ihre Willkürlichkeit. Und wenn schon auf die wichtigsten Heilstatsachen hingewiesen werden sollte, so durfte der Kreuzestod keinesfalls fehlen. Gerade der aber wird von Glöckler und Godet nur mittels einer verzweifelten Gedankenkombination aus dem *ἀναγαγεῖν* herausinterpretiert, während die übrigen nichts davon erwähnt finden. Und wo bleibt dabei der Sinn der Originalstelle? Moses erklärt, es bedürfe keiner übermenschlichen Kraftanstrengungen, um unser Gerechtigkeitsideal aus unerreichbarer Ferne herbeizuholen, sondern

es sei nahe bei uns. Sollte Paulus wirklich etwas ganz anderes daraus gemacht haben? Nein, indem er B. 8 fortfährt: ἀλλά . . . ἐγγύς σου ἐστίν, bekundet er, daß er die Stelle genau ebenso verstanden haben will. Denn ein Verbot des Unglaubens hätte als Gegensatz notwendig eine Aufforderung zum Glauben erheischt, während das ἐγγύς σου ἐστίν seinen Gegensatz nur finden kann in dem Wahne, als ob es etwas Fernes herbeizuholen gälte. Es ist also klar, daß mit dem μὴ εἰρηγς die Ausrede abgeschnitten werden soll, als ob die uns gestellte sittliche Aufgabe etwas unmöglich Realisierbares wäre; nicht ein Verbot des Unglaubens, sondern der hoffnungslosen Resignation. Das wird auch von H. und W. anerkannt. — Wenn M., Olsh., de W., Holst., B., H. τοῦτ' ἐστίν fassen in der Bedeutung von „in der Absicht um“, so ist das nicht nur unnatürlich, weil den alttestamentlichen Worten ein völlig fremdartiger Sinn untergeschoben würde, sondern es scheitert auch an dem parallelen τοῦτ' ἐστίν in B. 8, das gar nicht so gefaßt werden kann; überdem entscheidet der neutestamentliche Sprachgebrauch dagegen. Freilich darf man auch nicht mit Erasmus, C., B., Th., Rück., Phil., W. erklären, mit dem τοῦτ' ἐστίν setze der Apostel den in ἀναβαίνειν εἰς οὐρ. κτε. liegenden Gedanken einem anderen gleich: „Das Hinaufsteigen in den Himmel wäre etwas ebenso Verkehrtes wie Christum vom Himmel herabholen“, da dann keine innere Beziehung zwischen beiden Gliedern vorhanden wäre, sondern nur ein ganz vager Vergleich vorläge. Vielmehr besagt τοῦτ' ἐστίν: „das bedeutet in unsere neutestamentliche Sprache übersetzt“. Denn wir erkennen eben in Christo unser Gerechtigkeitsideal. Die Ferne, aus der er herbeizuholen wäre, könnte nur der Himmel sein, wo er von Anbeginn war und jetzt wieder ist, oder die Unterwelt, in der er sich wenigstens vorübergehend einmal aufgehalten hat. Diese beiden Möglichkeiten zieht P. unter Anlehnung an die alttestamentlichen Worte, die an sich nur eine ganz unbestimmte Sehnsucht ausdrücken, in Betracht, ohne daß er mit



dem *καταγαγεῖν* und *ἀναγαγεῖν* einzelne bestimmte Heilstatfachen wie die Menschwerdung oder Auferstehung oder Himmelfahrt markieren wollte. — Ganz ins Phantastische verliert sich G.s Ausdeutung: „Du, der du in den Himmel der Gottesgemeinschaft kommen möchtest (!), sage nicht: wie soll ich (*τις!*) hinaufsteigen? Als ob du dieses Emporsteigen auf den Staffeln deines eigenen Gehorsams bewerkstelligen müßtest (!). Das, wovon du sagst: wer wird es tun? ist vollbracht. So fragen heißt leugnen (!), daß es Christus wirklich getan hat. Es heißt, wenigstens für deine Person, rückgängig machen, was er getan hat. Du, den die Sünden quälen (!), sage auch nicht: Wer wird in die Unterwelt hinabgehen, um meine Strafe daselbst auf sich zu nehmen (!)? Das, wovon du sagst: wer wird es tun? ist vollbrachte Tatsache. So fragen heißt leugnen, daß Christus es getan habe, heißt, für deine Person wenigstens rückgängig machen, was er getan hat. Die Versöhnung ist vollbracht; du kannst sie durch den Glauben erlangen.“ — Es ist ferner die Frage aufgeworfen, weshalb P. nicht die Glaubensgerechtigkeit durch den, der ihren Grund gelegt hat, habe charakterisieren lassen wie vorher die Gesetzesgerechtigkeit durch Mosen, und man hat die Ursache darin gefunden, daß es unschicklich gewesen wäre, Christo Worte in den Mund zu legen, die er tatsächlich nicht gesprochen hat (Rück., Phil., W.). Aber näher hätte doch die Frage gelegen, weshalb er nicht B. 5 schon die Gesetzesgerechtigkeit als redend eingeführt hat, da der präzise Gegensatz gar nicht Mosen und Christus ist (denn dann hätte die zweite Schriftstelle nicht ebenfalls aus den Büchern Mosis genommen werden können), sondern Gesetzesgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit. Die erstere aber konnte nicht als redend eingeführt werden, weil sie überhaupt nicht existiert. Daher muß Mosen als berufenster Interpret des Gesetzes auftreten. — Dagegen ist eine andere Frage, die der Beantwortung sehr bedürftig wäre, kaum gestreift worden, nämlich wie die Glaubensgerechtigkeit von der Gerechtigkeit als von etwas erst Herbeizuholendem reden

könne, da sie doch selbst schon da ist. Bei unserer Auffassung allerdings ist die Sache sehr einfach. Die herbeizuholende Gerechtigkeit ist die Lebensgerechtigkeit (Gesetzeserfüllung). Aber bei der gewöhnlichen Auffassung scheint die Frage unlösbar zu sein. Denn wenn B. erklärt, daß die durch übermenschliche Anstrengungen herbeizuschaffende Gerechtigkeit eine ganz andere sei als die redende, so läßt sich das mit seinen eigenen Worten kaum zusammenreimen. Denn die Gesetzeserfüllung soll ausgeschlossen sein; und was sonst damit gemeint sein könnte, ist schlechterdings nicht abzusehen.

B. 8. Der Begriff *ḥēma* tritt hier recht unerwartet und geheimnisvoll ein. G. denkt dabei an das im Worte geoffenbarte Wesen Gottes und paraphrasiert: „Glaube an Jehova, der sich dir im Gesetz geoffenbart hat; Ihn im Herzen und auf den Lippen, d. h. in Seiner Gemeinschaft und unter dem Beistand Seines Geistes, wirst du es sicherlich verstehen und erfüllen.“ Allein weder die Originalstelle noch das Zitat, dem eine ganz andere Erläuterung beigelegt ist, lassen diese Deutung zu; und die Aufforderung „glaube“, auf der bei G. der Nachdruck liegt, ist frei eingetragen. Auch an das Gesetz kann man nicht denken; denn das ist in B. 11 des Urtextes mit  $\text{הַתּוֹרָה}$  bezeichnet, und wenn Moses das gemeint hätte, so würde er nicht B. 14 den neuen Ausdruck  $\text{דְּבַר}$  dafür eingeführt haben. Der Zusammenhang erfordert einen ganz anderen Begriff. Was sollte denn der Zweck des Hinaufsteigens in den Himmel und des Fahrens über das Meer sein? Etwa das Gesetz herbeizuholen? Nein, das hatten sie ja in Händen. Sondern das im Gesetz vorgebildete Ideal, das Hören und Tun des Gesetzes, die Gesetzeserfüllung, kurz: die Gerechtigkeit herbeizuholen. Dies Ideal muß mit *ḥēma* bezeichnet sein, allerdings in einer für den alttestamentlichen Juden rätselhaften Weise. Denn wie dies Ideal in einem Worte und in was für einem Worte es enthalten sein könnte, ließ sich zur Zeit des Alten Bundes kaum erst ahnen. Wir

haben jetzt des Rätsels Lösung. Das Evangelium ist das Wort, in dem die Gerechtigkeit beschlossen liegt, so daß, wer das Evangelium gläubig annimmt, damit die Gerechtigkeit selbst besigt. τὸ ῥῆμα τῆς πίστεως wird das Evangelium genannt, sofern es Glauben fordert und vom Heilstrauen handelt; und der Ausdruck ist hier gewählt als wirkungsvoller Gegensatz zu νόμος, der Werke fordert und von Werken handelt.

B. 11 ff. Wenn P. hier wieder auf die Universalität des Heils zu sprechen kommt, so ist er dazu nicht bestimmt durch ein apologetisches Interesse, um den Jüdenchristen gegenüber seine Heidenmissionspraxis zu rechtfertigen, wie die Tübinger wähnen; er will damit aber auch nicht den Juden einen zweiten Mangel an ἐπίγνωσις (B. 2) vorhalten, wodurch sie ihre Verwerfung verschuldet hätten (G.) — denn ihr Partikularismus hätte sie nicht zu verhindern brauchen, das Evangelium anzunehmen und dadurch selig zu werden —; er tut's vielmehr einfach deshalb, weil es ihm ein Herzensbedürfnis ist, diesen wichtigen Punkt bei jeder passenden Gelegenheit wieder ins Gedächtnis zu rufen. Dagegen steht die von B. 14 an folgende Schilderung von der Wichtigkeit und Herrlichkeit des Evangeliums in direkter Beziehung zum thema probandum sc. der Ursache der Verwerfung Israels. Denn wenn schon nach der alttestamentlichen Prophetie die Predigt ein so notwendiger Faktor des Göttlichen Heilsplans ist, so ist die Unempfänglichkeit und Gleichgültigkeit der Juden ihr gegenüber nicht zu entschuldigen.

B. 18. Das zitierte Schriftwort handelt im ursprünglichen Zusammenhange Ps. 19, 5 von der allverbreiteten Naturoffenbarung, ist aber von P. in freier Weise auf die neutestamentliche Heilsverkündigung angewandt.

B. 19. μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω. „Es ist doch wohl nicht so, daß es (sc. τὴν ἀκοήν) Israel nicht verstanden hätte?“ Die Fassung der Frage läßt allerdings eine positive, d. h. doppelt verneinte (οὐκ οὐκ ἔγνω) Antwort erwarten: „Doch, Israel hat's

verstanden“. Diese Antwort wird denn auch fast allgemein ergänzt, indem man argumentiert: „Wenn Israel es wirklich nicht verstanden hätte, so wäre sein Ungehorsam gegen das Evangelium entschuldbar; so aber ist er unentschuldbar. Aber wie reimt sich damit das Folgende? Worin soll die Eifersucht auf das unverständige Volk begründet sein, wenn nicht darin, daß ihm dasselbe an Erkenntnis zuvorgekommen ist? Was soll vollends der tadelnde Hinweis, daß sogar viele Heiden Gott gefunden und erkannt haben? W. sagt, das Beispiel dieser Heiden solle beweisen, daß von einer Unfähigkeit Israels, das Evangelium zu verstehen, nicht die Rede sein könne. Aber ein solcher Beweis war nur angebracht, wenn das Faktum des Nichtverstehens vorlag. Hätte Israel das Evangelium verstanden, so wäre seine Fähigkeit es zu verstehen, von niemand angezweifelt worden. Davon, daß Israel das Evangelium zwar verstanden, aber schändlich verachtet habe (v. Heng.), steht nichts da. Manche helfen sich so, daß sie als Objekt von ἔγνω nicht τὴν ἀκοήν, sondern ein unbestimmtes „es“ ergänzen, was sie dann ausdeuten als die universelle Bestimmung des Evangeliums (de W., Th., B., Holst., G.), die ihnen hätte wohlbekannt sein müssen, da sie in den folgenden Schriftzitate klar ausgesprochen sei. Aber abgesehen davon, daß kontextmäßig wegen des Parallelismus mit ἤκουσαν nur τὴν ἀκοήν ergänzt werden kann, so ist im Zusammenhange von V. 14 an von der universellen Bestimmung des Evangeliums gar nicht die Rede, auch nicht in V. 18, wo nur die Tatsache konstatiert ist, daß die apostolische Verkündigung in alle Lande ergangen ist. Zudem ist die Pointe der nachfolgenden Schriftzitate gar nicht die universelle Bestimmung des Evangeliums, sondern das Zurückbleiben Israels hinter den Heiden. Dasselbe gilt gegen die Beziehung des angeblichen „es“ auf den Übergang des Evangeliums von den Juden auf die Heiden (Gw.). G. konstruiert: μὴ Ἰσραὴλ οὐκ ἔγνω πρῶτος; „es steht doch wohl nicht so, daß Israel, der Verheißung zuwider, das Evangelium

nicht zuerst gehört hätte?“ und läßt mit 19<sup>b</sup> einen ganz neuen Gedanken beginnen. Die Frage bliebe unbeantwortet; dann war sie aber entschieden überflüssig. — Einen befriedigenden Sinn gewinnt man nur, wenn man mit Phil. eine negative Antwort ergänzt: „Nein, Israel hat's in der That nicht verstanden.“ Das allein entspricht den geschichtlichen Tatsachen. Das allein paßt in den Zusammenhang; denn der B. 2 behauptete Mangel an *ἐπίγνωσις* zeigt sich gerade hier am deutlichsten: Weil Israel das wahre Wesen der vom Gesetz gemeinten Gerechtigkeit verkannte, so hat's das Evangelium nicht verstanden. Das widerspricht auch keineswegs dem Sprachgebrauch. Denn wenn ich zu jemand sage: Du schläfst wohl? so läßt zwar die Fassung der Frage eine positive Antwort erwarten. Aber sie braucht deswegen noch lange nicht positiv auszufallen; sondern ich will vielleicht dem Betreffenden damit nur zu Gemüte führen, daß sein Benehmen den Eindruck eines Schlafenden mache. So will B. hier sagen: Es ist wohl kaum glaublich, daß Israel das Evangelium nicht verstanden hätte? Eine direkte Antwort darauf gibt er nicht, deutet sie auch nicht einmal an (was er getan hätte, wenn er mit *ἀλλὰ* fortgefahren wäre), sondern überläßt sie ganz dem Leser hinzuzudenken; aus den folgenden Schriftzitate wird er schon merken, wie sie zu lauten hat. — Dieses *Ἀσυνδeton* *πρῶτος Μωσῆς λέγει* ist sehr vielfagend. Es deutet an, daß wir auf dem Höhepunkt der Erörterung angekommen sind. Denn der letzte Grund der Verwerfung Israels war sein Nichtverstehen des Evangeliums; und dieses Nichtverstehen war, wie B. B. 21 hinzufügt, ein selbstverschuldetes; es wollte nicht verstehen.

B. 20. Das Zitat soll nach den meisten Auslegern im Urtext Jes. 65, 1 auf die Juden zu beziehen sein. Ob dann aber der Gebrauch, den B. hier davon gemacht hat, überhaupt zu rechtfertigen wäre? Wir sind mit C., Phil., G. u. a. der Überzeugung, daß B. den Propheten ganz richtig verstanden,

auch seinen Sinn nicht willkürlich geändert hat, sondern daß das  $\text{לֹא קָרָן בְּשָׂמַי}$  nur auf die Heiden gedeutet werden kann.

## Kapitel 11.

B. 2.  $\text{τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω}$ . Orig., Chrysl., Aug., L., C. und Holst. beziehen diese Worte auf einen Teil des Volkes, der zum Heile prädestiniert sei (was in  $\text{προέγνω}$  liegen soll), während die übrigen allerdings verloren seien. Aber B. 1 zeigt deutlich, daß es sich um das Schicksal des Gesamtvolkes handelt; ebenso B. 26.  $\text{προγινώσκειν}$  heißt hier so wenig wie 8, 29 „vorherbestimmen“ (Rück., Fr., de W., B.), sondern „vorhererkennen“, nicht freilich in dem Sinn, als ob Gott „durch einen Akt des Vorherwissens im voraus erkannt hätte“, daß dies Volk Ihm angehören werde (M., Phil., G.); denn dann hätte Er ja auch vorherwissen können, ob es einmal aufhören werde, Sein Volk zu sein; sondern so, daß Er schon vor der Erwählung Israels dessen Eigenart, also auch seine späteren Untugenden, erkannte, und trotzdem Seinen Bund mit ihm machte. Mithin konnte der Ungehorsam Israels kein Grund für Ihn sein, den Bund aufzuheben.

B. 4.  $\text{τῆ Βάαλ}$ . Ein geschichtlicher Nachweis dafür, daß Baal als androgyne Gottheit gedacht sei, ist nicht zu erbringen. Es ist auch möglich, daß das Femininum auf den Bilderdienst hinzielte, so daß  $\text{τῆ Βάαλ} = \text{τῆ εἰκόνι τοῦ Βάαλ}$  zu nehmen wäre (L., Beza, Grot., B., G. u. a.), oder daß es eine gewisse Verachtung ausdrücken sollte (Th., Sw.).

B. 5. Das  $\text{καὶ ἐκλογὴν χάριτος}$  wird meistens so mißdeutet, als ob der Umstand, daß Israel aus Gnaden auserwählt sei, die Ursache sei, daß immer ein gläubiger Rest von ihm übrigbleibe (z. B. G.), während B. sagt, daß das Übrigbleiben des Restes ein Akt der Gnade sei. Das Recht zu dieser Be-

Hauptung entnimmt er aus den Worten κατέλιπον Ἐμαντιῶ, d. h. sie sind nicht durch eigene Kraft übrig geblieben, auch nicht weil mit einer gewissen Naturnotwendigkeit von diesem Volke wegen des ihm einmal aufgeprägten character indelebilis der Gnade immer ein Kern übrigbleiben mußte, sondern: „Ich habe sie Mir übrigbleiben lassen.“ Die ἐκλογή χάριτος ist nicht ein einmaliger Akt am Anfang der Geschichte des Gottesvolkes, sondern sie tritt in jeder Phase seiner Entwicklung aufs neue in Wirksamkeit.

B. 7. τί οὖν. „Wie liegt nun die Sache? Wie stellt sich auf Grund der bisherigen Erörterung von 9, 30 an der Sachverhalt dar? Was Israel sucht, nämlich die Gerechtigkeit, das hat es nicht erlangt. Es hat die ihm im Gesetz vorgehaltene wahre Gerechtigkeit gar nicht erkannt und darum das Evangelium, in dem sie ihm angeboten wurde, verworfen (Kap. 10). Nur ein kleiner Bruchteil ist durch Gottes Gnade gerettet (11, 1—6). Die Rehrseite von dieser Errettung des Bruchteils aber ist dann, daß die große Masse dem Gericht anheimgefallen ist. Und dies Gericht besteht in der Verstockung. Weil sie nicht verstehen wollten, so können sie nun nicht verstehen.“ Eine solche Präzisierung des Sachverhaltes war hier am Platze, nachdem in B. 1 ff. eine irrige Auffassung abgewiesen war. — Wenn man das τί οὖν nur fragen ließe nach dem, was sich aus B. 6 (W.) oder aus B. 1—6 (de W., Phil.) ergibt, so wäre nicht zu verstehen, wie daraus der Schluß gezogen werden könnte: ὁ ἐπιζητεῖ Ἰσραήλ, τοῦτο οὐκ ἐπέτυχεν, was doch nur in Kap. 10 seine Begründung findet.

B. 9 f. Ob man sich die τράπεζα, die zur Schlinge usw. werden soll, als eine ausgebreitete Decke vorzustellen hat, in die man sich verwickelt, möge dahingestellt bleiben. Ebenso ob das hebräische םִשְׁׁלֵׁשׁׁ בִּׁי בִּׁי 69, 23 durch εἰς ἀνταπόδομα richtig wiedergegeben ist, da B. den ziemlich gleichlautenden Ausdruck

*εις ἀνταπόδοσιν* schon in den Septuaginta, nach denen er zitiert, vorgefunden hat. Jedenfalls ist die *τράπεζα* nicht zu deuten von einem sinnlichen Genußleben, das P. den Juden nirgends vorgeworfen hat; aber auch nicht von einem stolzen Vertrauen auf ihre zeremoniellen Werke (G.), da man von ihm wohl sagen könnte, daß es den Juden ein Strafgericht eingetragen habe, aber nicht, daß es ihnen selbst zum Strafgericht geworden sei (G.'s Auffassung hätte etwas für sich, wenn *εις ἀνταπόδοσιν* dastände; aber *ἀνταπόδομα* ist ein Mittel der Vergeltung; die *τράπεζα* selbst soll das Vergeltende sein; die Abänderung des Ausdrucks der Sept. *εις ἀνταπόδοσιν* in *εις ἀνταπόδομα* ist doch sicher absichtsvoll); auch ist der Tisch etwas Objectives, nicht ein Gemütszustand oder eine Art des Benehmens. Es kann deshalb nur das Gesetz selbst darunter verstanden werden (Mel., Phil., Th., W.). — Eine Erklärung, wie das Gesetz selbst den Juden zum Gericht geworden ist, scheint nirgends versucht zu sein. Und doch ist sie zum Verständnis dieses Abschnittes sehr nötig. Es sei deshalb folgendes hier angemerkt: Dem Gesetze hatten die Juden nachgejagt; es war ihr Stolz und ihre Freude; sie suchten darin ihr Heil, aber mit Unverstand. Das wurde in eklatanter Weise offenbar, als sie sich der in Christo geoffenbarten Gottesgerechtigkeit nicht unterwarfen. Denn wenn sie das Evangelium, in dem ihnen die vom Gesetze geforderte Gerechtigkeit angeboten wurde, verschmähten, so konnte es nur daran liegen, daß sie es (und mithin auch das im Gesetze vorgesteckte Ideal) nicht verstanden. Und dieser Mangel an Verständnis kann angeichts der Tatsache, daß viele Heiden es verstanden haben, seinen Grund nur darin haben, daß sie es nicht verstehen wollten. Das war ihre Verschuldung. Die Strafe dafür mußte das Gesetz selbst über sie bringen, das nun für sie einen ganz anderen Charakter bekam. War es vorher ein zwar ernster, aber heilsamer Erzieher gewesen, so wurde es nun ein grausamer Tyrann, der sie quälte und ängstete und richtete (*εις*



παγίδα καὶ εἰς θῆραν καὶ εἰς σκάνδαλον). Gewiß sind die Züchtigungen des Gesetzes nie angenehm; der Mensch kann und soll sich sogar dabei sehr elend fühlen (Kap. 7); aber doch kann man die Schmerzen, die es einem bereitet, segnen, wenn sie dazu dienen, der Gnade Raum zu schaffen, wie es der Zweck des Gesetzes war. Dagegen wenn die Gnade freventlich zurückgestoßen ist, wird der Gesetzesdienst zu einer hoffnungslosen Quälerei, und statt des beabsichtigten Segens wirkt es nur Fluch. So war es bei den ungläubigen Juden. Gottes Urteil über sie lautete: Sie haben ihrer selbstgemachten Gerechtigkeit zuliebe Meine Gerechtigkeit verschmäht; nun so mögen sie sich in ihr falsches Gesetzesideal mit seinen eiteln Menschenfrazungen so fest verrennen, daß sie die wahre Gerechtigkeit überhaupt gar nicht mehr sehen können (*σκοτισθήτωσαν οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν τοῦ μὴ βλέπειν*). Sie wollten eigensinnig den Buchstaben des Gesetzes festhalten und sich nicht durch den Geist Christi zur wahren Freiheit führen lassen; nun so möge ihnen das Gesetz zu einer unerträglichen Last werden auf immer (*τὸν νῶτον αὐτῶν διὰ παντός σύγκαμψον*). — Aus dieser Exposition ergibt sich von selbst, daß das über die Juden hereingebrochene Verstockungsgericht eine Vergeltung dafür war, daß sie Christum verworfen haben (M.). G. bestreitet dies unter Hinweis auf Joh. 12, 37 ff., wonach die Verwerfung Christi durch die Juden schon eine Folge ihrer Verstockung gewesen sei; diese müsse also schon in der vorchristlichen Zeit eingetreten sein. Man kann den Apostel nicht gründlicher mißverstehen. Denn dann wäre ihr Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft nicht mehr ihre freie Tat und die Ursache ihres Verderbens gewesen, als die sie doch in Kap. 10 geschildert wird, sondern selbst schon eine Folgeerscheinung des über sie hereingebrochenen Gerichtes. Was aus Joh. 12, 37 ff. gefolgert werden kann, ist nur, daß das Verstockungsgericht schon während des Erdenlebens Jesu angefangen hat, sich zu vollziehen.

B. 11. Das οὖν knüpft nach G. so an das Vorhergehende an: „Ein Teil ist also verhärtet worden (ἐπταισαν); ist dies für immer der Fall (ἵνα πέσωσιν)?“ Dabei ist die Pointe „für immer“ frei eingetragen; denn πίπτειν heißt nicht, wie G. behauptet: „für immer am Boden liegen bleiben“, sondern einfach „fallen.“ Nach W. soll οὖν über das von der verstockenden Tätigkeit Gottes Gesagte (B. 7—10) zu dem, was 9, 30—10, 21 von der Verschuldung Israels gesagt war, zurücklenken, doch so, wie dasselbe durch B. 7—10 dahin modifiziert war, daß die Fortdauer derselben bis auf die Gegenwart durch die verhärtende Tätigkeit Gottes verursacht ist. Welch eine komplizierte Ideenverbindung! Jeder Unbefangene wird doch οὖν an das unmittelbar Vorhergehende anzuknüpfen suchen. Und da standen wir nicht mehr bei der Verschuldung Israels, sondern bei dem Göttlichen Strafgericht dafür. Denn das ist etwas anderes als eine fortdauernde, modifizierte Verschuldung. — B. hat dargelegt, daß die Verstockung Israels veranlaßt ist durch seinen Ungehorsam gegen die Heilsbotschaft, der seinerseits wieder aus einem falschen Gerechtigkeitsstreben hervorging. Er hat weiter durch zwei Schriftstellen belegt, daß diese Verstockung längst im Plane Gottes gelegen hat. Da drängt sich nun die Frage auf: Dann hat also (οὖν) wohl Gott das Straucheln der Juden, wenn auch nicht direkt verursacht, so doch gern geschehen lassen, um ihren Fall herbeizuführen? Das οὖν zieht eine Folgerung aus dem Umstande, daß die Verstockung schon im Alten Testament geweis sagt war. — Daß es sich im Nachfolgenden um eine Beurteilung der Tatsache der Verstockung handelt, wird allseitig anerkannt. Man schwankt nur, ob diese Tatsache mit dem ἐπταισαν oder mit dem πέσωσιν bezeichnet ist. Mel., H., Holtz., G. u. a., deuten das πταισιν von der Verstockung und folgerichtig das πίπτειν von ver ewigen Verdammnis (so auch W.). Allein es ist unbegreiflich, wie man hat verkennen können, daß die Verstockung Israels ein Fall, und zwar ein abgrundtiefer

Fall war, und wie man hat übersehen können, daß *β.* den Fall (*τὸ παράπτωμα*) ausdrücklich als schon geschehen hinstellt. Es nützt nichts, wenn man um diese Beziehung zu vermeiden, *παράπτωμα* mit „Verstoß, Fehltritt, delictum (Vulgata),“ übersetzt; und es klingt fast *naïv*, wenn *β.* kommentiert: „*παράπτωμα* erinnert an *πταίειν*“; nein, es ist das Verbalsubstantiv von *πίπτειν*, und da *πέσωσιν* unmittelbar vorausgeht, so ist es klar, daß dies damit wiederaufgenommen wird. Ist nun aber *πίπτειν* das Verstockungsgericht, so muß *πταίειν* etwas ihm Vorangehendes sein. Man möchte da zunächst denken an den Unglauben der Juden, zumal da dieser 9, 32 in ganz ähnlicher Weise als ein *προσκόπτειν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος* bezeichnet war. Indessen ist das Straucheln ein Zustand, der zwischen Aufrechtstehen und Liegen noch die Mitte hält; man kann dabei zum Liegen kommen; man kann sich davon aber auch wieder aufrichten; als aber die Juden das Evangelium verwarfen, lagen sie eben damit schon zu Boden, und die Verstockung war nur ein ihrem Fallen korrespondierendes Göttliches Tun. Wir glauben deshalb das *πταίειν* beziehen zu müssen auf den Zustand, welcher ihrer Glaubensverweigerung voranging und sie verursachte, nämlich auf ihre schiefe Stellung zum Gesetz. Als Christus in die Welt kam, befand sich ganz Israel schon längst in einem Zustande des Strauchelns; sie eiferten um Gott, aber mit Unverstand; der Eifer um Gott war etwas, was sie nach oben zog, der Unverstand nach unten. Da wurde Christus in ihre Mitte gestellt, damit die Einen an ihm sich aufrichteten, die Anderen durch ihn vollends zum Fall kämen (*οὗτος κείται εἰς πτώσιν καὶ ἀνάστασιν πολλῶν ἐν Ἰσραὴλ* Luk. 2, 34); der Fall aber ist geschehen, als sie Christum verwarfen. — Der Sinn der Frage *μη̅ ἔπταισαν, ἵνα πέσωσιν* ist demnach: Hat Gott die Kinder Israel in jene schiefe Stellung zum Gesetz hincingeraten lassen, weil Er vorhatte, an der großen Masse des Volkes Zorn zu erzeigen, wie Er umgekehrt die kleine *ἐκλογὴ* durch Seine Gnade wieder zum Stehen

gebracht hat? Hat Er sie vielleicht absichtlich einem falschen Gerechtigkeitsideal nachjagen lassen, um als Endresultat das Verstockungsgericht über sie heraufzuführen? Daß es sich bei *ἵνα πέσωσιν* um die Frage nach dem Endzweck handelt, geht hervor aus der Erwägung, daß die beiden zitierten Weisfagungen keinen Zweifel darüber lassen, daß die Verstockung von Gott beabsichtigt war; die Frage kann also nur darauf zielen, ob es bei diesem Resultat sein Bemenden haben soll oder nicht. H. hat entschieden recht, wenn er die Frage deutet: War der Fall Israels Selbstzweck oder nur Mittel zum Zweck? Nur daß er wunderlicherweise interpretiert, *πταίειν* sei das Fallen eines Gehenden, *πίπτειν* das Fallen im Gegensatz zu dem Aufrechterstehen, und daß er auch das *πταίειν* schon auf die Verstockung bezieht, wodurch wieder alles verdorben wird.

B. 12. *τὸ παράπτωμα αὐτῶν* — *τὸ ἥτισημα αὐτῶν*. Das *αὐτῶν* geht natürlich auf die Juden als Gesamtvolk im theokratischen Sinne; denn um dessen Schicksal handelt es sich in Kap. 9—11. Es ist eine philologische Hyperakribie, wenn man urgiert, daß in B. 11 nur von den ungläubigen Juden die Rede sei, und daß deshalb das *αὐτῶν* auch nur auf sie bezogen werden dürfe (Rück., de W., Gw., H., W.). Das würde von Einfluß sein auf die Übersetzung von *ἥτισημα*, das dann im Sinne von „Nachteil, der ihnen aus der einstweiligen Ausschließung vom Heil erwachsen ist“ zu nehmen wäre; woraus sich dann weiter ergeben würde, daß auch bei *πλήρωμα* der Zahlbegriff ganz fernzuhalten wäre. Gewiß ist in B. 1—6 konstatiert, daß nicht alle gefallen sind, und in B. 7 ist mit *οἱ λοιποὶ* fortgefahren worden. Aber diese Übrigen bilden eben die Masse des Volkes, und ihnen gegenüber kommen die paar gläubig Gewordenen kaum in Betracht. Schon bei den Zitaten B. 7—10 schwebt wieder, wie in dem ganzen Zusammenhange von 9, 30—11, 32 die Idee des Gesamtvolkes vor. Und in B. 11 tritt sie durch den Gegensatz zu den *ἔθνη* noch deutlicher

zu Tage. Israel ist eben in den Augen des Apostels ein einheitlicher Organismus. Als Gesamtvolk ist es *exceptis excipiendis* gefallen; das ist sein *παράπτωμα*. Und durch diesen Fall ist die Zahl derer, die das wahre Gottesvolk repräsentieren, auf einen kleinen Rest zusammengeschrumpft B. 1—6; das ist sein *ἥττημα*. Demnach bedeutet *παράπτωμα* den Verlust des Heils, *ἥττημα* das Reduziertsein an Zahl (so Th., M., Luthardt, G. u. a.). Dementsprechend muß dann aber *πλήρωμα* nicht nur als Gegensatz von *ἥττημα* im Sinne von „Vollzahl“ gefaßt werden (Theod., L., de W., M., G. vgl. Mel., v. Heng., Phil.), sondern auch als Gegensatz von *παράπτωμα* im Sinne von „Wiederausfüllung ihrer Einbuße an Heil“ oder vielmehr, da sie vorher erst leere, zur Aufnahme des Heils prädisponierte Gefäße gewesen waren: „Fülle des messianischen Heils.“

B. 13. Satt des durch NABP bezeugten *δέ* lesen DEFGL *γάρ*. Der richtig verstandene Zusammenhang entscheidet zugunsten der ersteren Lesart. Denn offenbar will B. nicht sagen, daß er, wenn er an der Befehrung der Juden arbeite, dabei auch das Heil der Heiden im Auge habe (so G.), sondern daß er bei seiner Arbeit an den Heiden auch das Heil der Juden im Auge habe. — *τὴν διακονίαν μου δοξάζω εἰ πως κτε.* „Ich preise mein Amt unter dem Gesichtspunkt, ob ich etwa usw.“ d. h. im Hinblick auf den von mir gewünschten (daher das optative *εἰ πως* wie 1, 10) Erfolg, daß ich dadurch usw. Es liegt gar kein Grund vor, von der nächstliegenden Bedeutung des *δοξάζειν* als „preisen, rühmen“ abzugehen und es in den gekünstelten Sinn von „durch treue Ausübung verherrlichen“ (W., G. u. a.) zu fassen. Gerade auch die Äußerung, die er hier tut, ist eine Verherrlichung seines Amtes.

B. 15. *ἀποβολή* ist kontextmäßig „Verwerfung“, nicht „Verlust“, wie L., B., Phil. u. a. wollen. — Überaus phantastisch sind die an *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* geknüpften Erläuterungen. Die Einen verstehen darunter das mit der Totenaufstehung

beginnende neue Leben im *αἰὼν μέλλον* (Orig., Chrys., Theod. de B., G., W.). Aber wo steht denn etwas davon, daß die Befehung Israels das Signal zur Totenaufstehung bilden wird? Matth. 24, 14 und 1. Kor. 15, 23, worauf man sich berufen hat, doch sicher nicht. Auch hätte man dann, was auch W. dagegen sagen mag, nicht den Ausdruck *ζωή*, sondern *ἀνάστασις ἐκ ν.* erwartet. Und keinesfalls hätte der Artikel vor *ζωή* fehlen dürfen. Andere wie Theoph., Mel., G., Beza, B., G. fassen es von einer gewaltigen geistlichen Umwälzung, die sich infolge der Befehung Israels im Schoße der heidnischen Christenheit vollziehen werde, von einer herrlichen Blütezeit der Kirche auf Erden. Aber wie man sich dieselbe auch ausmalt, jedenfalls müßte man sich dabei den vorhergehenden Zustand der Kirche als den eines relativen Erstorbenseins vorstellen, eine Vorstellung, die man dem Heidenapostel nicht wohl zutrauen kann, und die seinen sonstigen Äußerungen geradezu ins Gesicht schlagen würde; denn wenn die Heiden Glaubensgerechtigkeit haben, so ist auch reiches geistliches Leben bei ihnen vorhanden. Auch dürfte eine so extravagante Hoffnung nicht auf eine einzige dunkle Andeutung gegründet werden, sondern sie müßte ein breiteres bibliisches Fundament haben. Unseres Erachtens ist der Gedanke des Apostels überaus einfach und einleuchtend. Er hat in Kap. 5. dargelegt, daß die *δικαίωσις* nach sich ziehe die *καταλλαγὴ* und weiter die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* (*σωτηρία*). Was für den Einzelnen die *δικαίωσις* ist, das war für die Welt die Erlösungstat Christi. Was für den Einzelnen die *καταλλαγὴ* bedeutet, das bedeutete für die Welt die *ἀποβολή* der Juden, weil dadurch die Schranken des alten Gottesreichs gefallen sind, und alle ohne Ausnahme in den Genuß der Gottesgemeinschaft eintreten können. Folglich wird die *πρόςληψις* der Juden für die Welt das bedeuten, was für den Einzelnen die *ζωὴ ἐκ νεκρῶν* ist, die Heilsvollendung. Der Ausdruck bezeichnet also nicht mehr und nicht weniger als die

vollste Entfaltung des Heils, und es ist dabei weder das ζωή noch das ἐκ νεκρῶν zu pressen. Der Fortschritt von einer hohen Stufe geistlichen Lebens zur höchsten ist durch die beiden Ausdrücke καταλλαγὴ und ζωή ἐκ νεκρῶν angezeigt. Israels Befehung, die erst stattfindet, nachdem die Fülle der Heiden in das Reich Gottes eingegangen ist, bildet den Abschluß der Heilsentwicklung der Welt, wie die Verherrlichung des Leibes, die uns bei der Auferstehung von den Toten zuteil wird, den Abschluß des Gnadenwerkes an uns bildete.

B. 16 ff. soll nach Olsh., de W., Th., Phil. u. a. die Bestätigung des Vorigen bringen. Aber dann könnte unmöglich δέ, sondern es müßte γάρ stehen. Freilich ist das δέ nicht adversatorisch, wie es G. zu fassen scheint, der das „aber“ emphatisch an die Spitze des Satzes stellt, sondern einfach metabatisch und drückt etwa aus: „Um die eben ausgesprochene Wahrheit, nämlich die dereinstige Wiederannahme Israels, von einer anderen Seite zu beleuchten.“ In der Übersetzung bleibt es deshalb am besten ganz weg. War im vorigen ausgeführt, daß Israels Wiederannahme in Rückwirkung der Befehung der Heiden und im Interesse der Welt erfolgen wird, so wird nun hinzugefügt, daß in Israel selbst etwas liege, was seine endliche Wiederannahme wahrscheinlich mache, da es nun einmal das ursprüngliche Gottesvolk sei.

B. 17. NBC lesen συγκοινωνός τῆς ῥίψης τῆς πίότητος τῆς ἐλ. AKLP haben hinter ῥίψης ein καί; DFG lassen τῆς ῥίψης weg. Die äußere Bezeugung spricht also für die erste Lesart; und auch der Sinn. Denn allerdings ist die Wurzel die Quelle der Fettigkeit des Ölbaums (gegen G.).

B. 21. DFGL haben vor οὐδὲ σοῦ ein μήπως, das bei NABCP fehlt. Die Entscheidung, ob man es annehmen soll, ist schwierig, weil auch die erstgenannten Majj. φείσεται lesen, und es deshalb nicht ausgeschlossen ist, daß das μήπως als unverträglich mit dem Indik. gestrichen wurde. Tischendorf und

Sachmann lassen es weg; W., G., und Nestle behalten es bei. Für den Sinn macht es nichts aus. — Bei οὐδὲ σοῦ φείσεται ist natürlich zu ergänzen: wenn du ungläubig wirst.

B. 22. ἐπὶ τοὺς πεσόντας „auf die, welche gefallen d. h. abgehauen sind“ (M., G.), nicht: „auf die, welche aus dem Glauben gefallen sind“ (de W., W.), weil das nicht in den Rahmen des Bildes paßt.

B. 25. Der Begriff τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν ist nicht mit mathematischer Strenge zu nehmen. Man hat das versucht, indem man interpretierte: „so viele Heiden, als nötig sind, um die durch Israels Abfall im Reiche Gottes entstandene Lücke wieder auszufüllen“ (Osh. Phil.) — aber dann wäre ja kein Bedürfnis mehr nach einer Wiederannahme Israels —; oder: alle Heiden, die der Heilsratschluß Gottes umfaßte“ (Theoph., Aug., v. Heng.) — eine sehr willkürliche Beschränkung —; oder: „die Vollzahl der Völker, so daß kein Volk übrig wäre, das nicht christianisiert wäre“ (G., G.) — wie verträgt sich das mit Apok. 20, 8? —; oder: „alle Heiden, soweit sie nicht ungläubig bleiben wollen oder in Unglauben zurückfallen“ (W.) — aber wie abrupt müßte dann am Schluß der Heilsgeschichte die Bekehrung Israels vor sich gehen! Am nächsten kommen wir wohl dem Sinne des Apostels mit dem Ausdruck „die Heidenwelt“, womit wir das Gros der Heiden meinen, ohne doch behaupten zu wollen, daß nicht auch ungezählte Individuen und ganze Völkerschaften zurückbleiben.

B. 26 f. Es scheint, als ob P. frei nach dem Gedächtnis zitiert habe. Denn sonst ist die Veränderung des ἐνεκεν *Ciῶν*, womit die Septuaginta treffend das יְרֵאִיִּם des Urtextes wiedergegeben hatten, in ἐκ *Ciῶν* kaum zu erklären. Die Kombination der beiden Jesaiastellen 59, 20 f. und 27, 9 ist in der Weise geschehen, daß καὶ αὕτη — διαθήκη noch aus 59, 21 entnommen und für das fast gleichlautende „und dies ist der Segen davon“ in 27, 9 eingesetzt ist, um dann das ὅταν ἀφέλωμαι κτε.



unmittelbar daran anzuschließen. — Aus dem Zitat ergibt sich übrigens, daß der Ausdruck  $\pi\acute{\alpha}\varsigma$  Ἰσραήλ nicht zu pressen ist, sondern nur bedeutet „Israel als Volk“. Denn gerade das Wort „ganz“ findet in dem Zitat keine Stütze, es müßte denn sein, daß man in den Worten Ἰακώβ den Begriff der Ganzheit mehr ausgedrückt fände als in Ἰσραήλ (G.); an einigen Stellen des Alten Testaments mag es ja so gemeint sein; aber daß dieser Sprachgebrauch bei den Römern als bekannt hätte vorausgesetzt werden können, ist doch nicht anzunehmen. Wenn auch zuzugeben ist, daß die Originalstelle Jes. 59, 20 f. von der Befehrung der abgefallenen Juden handelt, durch deren Rückkehr mithin das Volksganze wiederhergestellt werden würde, so kann man doch diese Beziehung aus dem Zitat unmöglich herauslesen. —  $\delta$   $\acute{\omicron}\nu\acute{\omicron}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$  ist natürlich der Messias, nicht Gott selbst (Grot., v. Heng.) oder Elias oder Henoch (Chrys., Theod., Aug.), und das  $\eta\acute{\xi}\epsilon\iota$  bezieht sich auf die Ankunft Christi im Fleisch, nicht auf seine Wiederkunft (H., G.) oder auf eine noch ausstehende besonders herrliche Selbstoffenbarung (M.). Die vorliegende Weissagung bezeugt, ebenso wie viele andere prophetische Stellen, daß Christus das Volk Israel erlösen wird. Nach der bisherigen geschichtlichen Entwicklung könnte es scheinen, als ob er nur den Heiden zum Heil erschienen wäre. Aber es ist kein Zweifel, daß auch in puncto Israel die Weissagung voll zur Erfüllung kommen wird. Die Auswahl gerade dieser Weissagung hat ihren Grund darin, daß in ihr mit voller Klarheit ausgesprochen wird, daß die Sünde Israels kein Hindernis seiner endlichen Errettung bilden wird, wie man wohl meinen könnte, sondern daß es gerade im Plane Gottes liegt, ihm Seine Bundesgnade in Gestalt von Vergebung seiner Sünden zukommen zu lassen.

B. 28 ff. Resapitulation des letzten Abschnittes von 11, 1 an unter den beiden Gesichtspunkten: a) wie ist die Gegenwart Israels zu beurteilen? B. 28 f. b) wie seine Zukunft? B. 30 f.

— κατὰ τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς „hinſichtlich des Evangeliums ſind ſie Feinde um euretwillen“. Man hat κατὰ mit „gemäß“ überſetzt, indem man entweder interpretierte: „gemäß der Lehre des Evangeliums“ (W.) — aber das Evangelium ſtellt die Juden nirgends als Feinde hin; daß P. mit τὸ εὐαγγέλιον hier auf ſeine ſoeben von Kap. 9 an gemachten Ausführungen hinziele, iſt ganz unglaublich, weil dieſelben Spekulationen über ein mit dem Evangelium zuſammenhängendes Problem ſind, aber nicht das Evangelium ſelbſt —; oder „gemäß ihrer Verſchmähung des Evangeliums“ (M., H.) — aber die Verſchmähung iſt dabei willkürlich eingetragen. Es iſt deſhalb mit G. zu überſetzen: „hinſichtlich des Evangeliums“; freilich nicht ſo, wie dieſer Gelehrte will, daß ſie im Intereſſe des Evangeliums, d. h. um einer Judaifierung des Evangeliums vorzubeugen, Feinde geworden ſeien, ſondern ſo, daß ihre Stellung zum Evangelium bedingte, daß ſie als Feinde angeſehen werden mußten. — ἐχθροὶ kann wegen des gegenſätzlichen ἀγαπητοὶ nur in paſſivem Sinne gefaßt werden, alſo nicht „meine Feinde“ (Theod., L., Grot.) oder „Feinde des Evangeliums“ (Chryſ., Theoph.), auch nicht „feindlich gegen Gott“ (Uſh., v. Heng.), ſondern „Leute, denen Gott feindlich iſt.“ — Der Gedanke iſt alſo: Wegen ihrer Stellung zum Evangelium mußte ſie Gott als Feinde behandeln, indem Er ſie von dem Ölbaum des Reiches Gottes abhieb; und das iſt geſchehen den Heiden zugut, damit ſie an ihrer Stelle aufgepfropft werden könnten. Andererſeits aber liebt ſie Gott um der Väter willen. Denn Seine Gnadengaben (9, 4 f. 11, 26 f. — denn die Verheiſungen ſind auch Gnadengaben) ſind unwiderruflich. Wenn's aber ſo iſt, was ergibt ſich dann daraus? Daß auch die Juden Erbarmung finden werden. Wie durch ihren Ungehorsam Raum geſchaffen wurde, um die Heiden auf den edlen Stamm zu pfropfen, ſo werden durch das den Heiden widerfahrne Erbarmen die Juden angeeifert werden, zu glauben und Erbarmen zu finden. — Der Satz ἀμεταμέλητα γὰρ κτε.

ist also die Begründung der Behauptung, daß die Juden auch jetzt noch Gegenstände der Göttlichen Liebe sind. Und zugleich eröffnet er die Perspektive auf eine für sie erfreuliche Zukunft, die er im folgenden skizziert. Das γάρ nach ὡσπερ B. 30 ist mithin explikativ. Indem aber B. den Blick auf diese Zukunft lenkt, schiebt er den Gedanken ein, daß Heiden wie Juden durch Ungehorsam zur Gnade gelangt sind bzw. gelangen werden, und zeigt durch das ἵνα (ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐλεηθῶσιν) an, daß es nach Gottes Rat so sein sollte. Das bietet ihm die Anknüpfung zu der Bemerkung B. 32, womit der ganze lehrhafte Teil des Briefes von 1, 18 an abschließt.

B. 32. *συνέκλεισεν* wird jetzt fast allgemein als synonym mit *παρέδωκεν* 1, 24 ff. gefaßt. Der Sinn wäre dann: Gott hat bewirkt, daß alle in Ungehorsam hineingerieten; der Ungehorsam (die Sünde) der Menschen war das von Ihm vorgesehene und mithin auch gewünschte Mittel zur Herbeiführung der Erlösung — ein fast blasphemischer Gedanke. Nein, der Ungehorsam war die eigenste, freie Tat der Menschen und von Gott in keiner Weise weder gewünscht noch veranlaßt. Aber nach dem sie ungehorsam geworden waren, sollten sie fühlen: „Wir sind verkauft unter die Sünde; das Böse, das wir freiwillig tun, ist für uns zu einer Macht geworden, die uns ins Verderben hinreißt“, damit sie Sehnsucht bekämen nach der Erlösung. Also nicht die Sünde selbst war das von Gott Beabsichtigte, sondern das die Sünde begleitende Gefühl der Ohnmacht und Zornverfallenheit. Und um dieses Gefühl wachzurufen, hat Er es so geordnet, daß die Sünde sich bei den Heiden in schändlichen Lastern und Abstumpfung des sittlichen Bewußtseins, bei den Juden in hofärtigem Dünkel und eitlen Formeldienst auswirken mußte; und insofern sind das *παραδιδόναι* und das *πωροῦν* Mittel zur Herbeiführung des *συνκλείειν* gewesen. Der Sinn unserer Stelle ist also nicht: Gott hat gemacht, daß die Menschen sündigten, sondern: Er hat gemacht, daß ihnen die Sünde zu einer

drückenden Fessel wurde; Er hat sie in der selbsterwählten Sünde wie in einem Gefängnis verschlossen. — Die deklarative Fassung von *συνέκλεισεν* „Gott hat alle für ungehorsam erklärt“ (Chrys., Theod., Grot.), sowie die permissive: „Gott hat zugelassen, daß alle ungehorsam wurden“ (Orig., Th.), ist mit Recht von allen Neueren aufgegeben, da hier offenbar von einem Tun Gottes die Rede ist, um ein von Ihm beabsichtigtes Resultat herbeizuführen.

B. 33. Die neueren Ausleger (außer v. Heng., Holtz., G.) fassen die drei Genitive *πλούτου*, *σοφίας* und *γνώσεως* als von *βάθους* abhängig und einander koordiniert „o welche eine Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes!“, indem sie zu *πλούτου* die nähere Bestimmung *ἐλέους* als selbstverständlich ergänzen. Sprachlich ist dagegen kaum etwas einzumenden. Wenn aber zur Begründung gesagt wird, daß die drei Fragen in B. 34 und 35 diesen drei Genitiven in umgekehrter Reihenfolge korrespondierten, so ist das schon recht problematisch. Wir vermögen zwischen den beiden Fragen *τίς ἔγνω νοῦν Κυρίου*; und *τίς σύμβουλος Αὐτοῦ ἐγένετο* keinen derartigen Unterschied zu entdecken, daß die erstere sich mehr auf die *γνώσις*, die andere sich mehr auf die *σοφία Θεοῦ* bezogen. Viel natürlicher ist es doch jedenfalls, beide Fragen als Begründung der Unerforschlichkeit der Wege und Gerichte Gottes zu nehmen. Noch bedenklicher ist die Ergänzung von *ἐλέους* zu *πλούτου*. G. sagt ganz richtig: „Der Begriff „Erbarmen“ ist den Begriffen „Weisheit“ und „Erkenntnis“ viel zu heterogen, als daß er in dieser Weise den beiden letzteren koordiniert werden könnte.“ Das Nächstliegende ist darum, *βάθους πλούτου* als einen Begriff „unergründlicher Reichtum“ zu fassen und die beiden folgenden Genitive davon abhängen zu lassen. Allerdings wird die Richtigkeit dieser Übersetzung erst dann recht einleuchten, wenn man das *Θεοῦ* zu *γνώσις* als gen. obj. zieht, während sämtliche Ausleger es für einen gen. poss. halten und zwischen *σοφία* und *γνώσις* den überaus gekünstelten Unterschied kon-

struieren: die σοφία sei die alles zum Besten lenkende Weisheit Gottes, die γνῶσις die dazu erforderliche Erkenntnis aller Verhältnisse, besonders der Mittel zur Erreichung Seiner Zwecke; oder auch: die γνῶσις sei das Vorherwissen, das Gott von allen freien Entschlüssen der Menschen habe, die σοφία das wunderbare Geschick, womit Er die freien Handlungen der Menschen in Seinen Plan hineinziehe und sie zu ebenso vielen Mitteln zur Erreichung Seines herrlichen Zieles umgestalte. Aber wenn γνῶσις Θεοῦ allein stände, würde es niemand ohne besondere anderweitige Nötigung anders deuten als von der Gotteserkenntnis, die wir haben. Und eine solche Nötigung liegt hier nicht vor. Im Gegenteil, am Schlusse einer Abhandlung, die der Herrlichkeit des Evangeliums gewidmet ist, erwartet man förmlich, daß nicht nur auf die wunderbare Weisheit, womit Gott Seinen Heilsplan entworfen und durchgeführt hat, hingewiesen wird, sondern auch auf den reichen Gewinn an Gotteserkenntnis, der uns aus der Offenbarung des Heilsplanes im Evangelium erwächst. Unter den vielen Gründen, die uns das Evangelium so lieb und herrlich machen, ist der gewiß nicht der letzte, daß es uns reich macht an Erkenntnis, und zwar an einer Erkenntnis, die allein unserem Gemüte eine wahre Tiefe verleiht. So korrespondieren die beiden Genitive vortrefflich: Gott ist die Quelle des Lichtes — das ist Seine σοφία, die im Evangelium offenbar wird —; und in Seinem Lichte sehen wir das Licht — das ist die γνῶσις Θεοῦ, die uns durch das Evangelium zuteil wird. Daß der Genitiv Θεοῦ zu σοφίας und zu γνῶσεως in verschiedener Beziehung gefaßt werden muß, hat nichts Befremdliches. Dieselbe Konstruktion haben wir z. B. in der Erklärung der dritten Bitte: „sondern stärkt und behält uns fest in Seinem Wort und Glauben“, wo Seinem erst possessiv und dann im Sinn eines gen. obj. zu nehmen ist.

## Kapitel 12.

B. 1. οὖν „um nun die praktische Nutzenwendung aus der bisherigen theoretischen Erörterung über das Werk unserer Rechtfertigung und Heiligung, das 11, 32 ausdrücklich unter den Gesichtspunkt einer Erweisung der Barmherzigkeit Gottes gestellt war, zu ziehen.“ — Der Plural οἰκτιρομοί mag gewählt sein, um anzuzeigen, daß es eine fortlaufende Kette von Akten der Erbarmung ist, durch die unser Heil bewirkt wird. — Der Ausdruck παραστήσαι τὰ σώματα ὑμῶν nimmt offenbar absichtsvoll das παραστήσατε τὰ μέλη ὑμῶν τῷ Θεῷ 6, 13 usw. wieder auf. Was dort als notwendiges Glied unseres Heilswerkes im Rahmen der theoretischen Erörterung aufgezeigt war, soll nun in die Praxis übergeführt und zu diesem Zweck spezialisiert und veranschaulicht werden. Dies im Auge behalten versteht man auch, weshalb er hier nur von der Hingabe des Leibes redet. Es ist damit nicht die Hingabe der ganzen Person gemeint (Phil.); dann würde er ὑμᾶς αὐτούς geschrieben haben. Es ist auch nicht so, daß B. 1 die Hingabe des Leibes, B. 2 die Hingabe der Seele gefordert wäre (M.); dann hätte die letztere voranstellen müssen; und überdem ist in B. 2, wie wir sehen werden, gar nicht von der Hingabe der Seele die Rede. Vielmehr setzt B. bei den Römern die Hingabe der Seele schon als vollzogen voraus, da er an Gläubige schreibt. Nun hat er Kap. 6 dargelegt, daß wir, indem wir gläubig werden, unseren alten Menschen in den Tod Christi hingeben, auf daß der Leib der Sünde aufhöre, damit wir hinfort der Sünde nicht mehr dienen, sondern Gott leben. Dieses bei der Befehring über den Leib der Sünde ausgesprochene Todesurteil nun auch wirklich zu vollstrecken, indem wir unsern Leib dem Dienst der Sünde entziehen und dem Dienste Gottes weihen, ist die Aufgabe des Gläubigen, die uns B. in den nächsten Kapiteln ans Herz legen will. Hat er uns oben theoretisch klar gemacht, daß es ein

unentschuldigbarer innerer Widerspruch sein würde, wenn wir die im Glauben empfangene Gerechtigkeit nicht auch mit den Gliedern praktisch betätigten, so fügt er hier die Ermahnung hinzu: Betätigt sie nun aber auch wirklich! Und wie das zu geschehen hat, darüber gibt er uns einzelne Anweisungen. Absichtlich hat er diese Anweisungen bis hierher zurückgestellt, weil sie erst dann in recht wirksamer Weise gegeben werden können, wenn man das Ganze des Heilswerkes überschaut und so einen tiefen Eindruck von der Barmherzigkeit Gottes empfangen hat. Er verfolgt also den Gedanken des Themas: „Im Evangelium wird die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart aus Glauben zu Glauben“ bis in seine letzten Konsequenzen. Der Römerbrief will nicht zeigen, wie der Mensch zum Glauben kommt, sondern wie mittels des Glaubens in uns die Gerechtigkeit Gottes zu Stand und Wesen kommt (aus der dann weiter von selbst Heilsgewißheit erwächst). In der Hauptsache haben wir uns dabei nur rezeptiv zu verhalten. Das Einzige, was wir dabei zu leisten haben, ist, daß wir unsere Glieder zu Organen der uns geschenkten Gerechtigkeit hergeben, indem wir unsern Wandel ihr gemäß gestalten. Hätte man diesen Gesichtspunkt richtig erkannt, so würde der paränetische Teil den meisten Kommentatoren nicht als ein systemloser Anhang erschienen sein (was an Dispositionen versucht ist, erhöht nur noch diesen Eindruck mit Ausnahme derjenigen von G., die recht straff, aber wohl nicht ganz zutreffend ist), und man hätte auch nicht auf den abenteuerlichen Gedanken kommen können, daß Kap. 12 ff. eigentlich gar nicht mehr zum Römerbrief gehören (Schulz, Renan). — *ἑωρίαν*. Die Idee des Opfers lag bei der Aufforderung, den Leib Gott zum Eigentum zu weihen, nahe genug, so daß es zu ihrer Erklärung nicht erst so künstlicher Reflexionen bedarf, wie G. sie anstellt: Es gebe im Alten Testament zwei (?) Hauptarten von Opfern, Sühnopfer und Dankopfer; der Grundgedanke des didaktischen Teils sei das von Gott für unsere Sünden dar-

gebrachte Sühnopfer gewesen; darum werde der praktische Teil unter den Gesichtspunkt eines von uns darzubringenden Dankopfers gestellt. — Wurde aber einmal die Opferidee eingeführt, so war es angebracht, dieses neutestamentliche Opfer im Unterschiede von den alttestamentlichen etwas näher zu charakterisieren. Das geschieht durch die Attribute ζῶσαν, ἁγίαν, τῷ Θεῷ εὐάρεστον. — τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν ist Apposition nicht zu θυσίαν, sondern zu dem Satze παραστήσαι bis εὐάρεστον. Nur die neutestamentliche Art der Opferung ist eine vernünftige, weil bei ihr das Opfer ein lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges ist, und weil nur ein solches den auf die Offenbarung Seiner Gerechtigkeit abzielenden Intentionen Gottes entspricht, was bei den geschlachteten Tieropfern nur in höchst unvollkommener Weise der Fall war. Der (zu ergänzende) Gegensatz zu λογικὴ ist also nicht die äußerliche, gedankenlose Art, in der die alttestamentlichen Opfer als opus operatum vollzogen wurden (Mel., B.) — das Moment der Gedankenlosigkeit wird dabei ganz willkürlich eingetragen —, auch nicht die ζῶα ἄλογα an sich (Theod., Grot.), sondern die Darbringung toter, sittlich indifferenten Tiere, an denen Gott wenig Gefallen haben konnte. G. will das ὑμῶν pressen: Für euch würden Tieropfer nicht vernünftig sein; denn ihr müßt einen Gottesdienst haben, der in vernünftiger Weise den sittlichen Voraussetzungen, wie sie im christlichen Glauben enthalten sind, entspricht. Aber von den sittlichen Voraussetzungen des Glaubens steht nichts da; und was dasteht: ζῶσαν, ἁγίαν, τῷ Θεῷ εὐάρεστον reicht völlig aus, um die Vernünftigkeit zu erklären. Nicht darum ist der Gottesdienst vernünftig, weil er dem Bedürfnis oder der Verfassung der Menschen, sondern weil er den Intentionen Gottes entspricht.

B. 2. καί. Damit soll nicht zur Opferung des Leibes ein neues Moment hinzugefügt werden, etwa die Hingabe der Seele, wie M. will; es kann aber auch nicht mit G. gefaßt werden im Sinne von „und darum“, denn die Umgestaltung des Wandels



ist nicht eine Folge der Hingabe des Leibes an Gott, sondern in ihr vollzieht sich diese Hingabe. *καί* ist demnach explikativ: „und zwar.“ — Mit *ὁ αἰὼν οὗτος* bezeichnet das Neue Testament das Leben und Treiben der Weltkinder. Ihm gleichgestaltet sein heißt sich von der *σάρξ* beherrschen lassen. Die Umgestaltung (*μεταμόρφωσις*) soll geschehen *εἰς τὸ δοκιμάζειν κτ.* „zu dem Ende, daß wir den Willen Gottes zur Norm unseres Handelns machen.“ Allerdings hängt *εἰς τὸ δοκ.* zunächst von *τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς* ab; aber das hindert nicht, es in prägnanter Weise auch zu *μεταμορφουῖσθε* zu nehmen, welches ohne diese nähere Bestimmung zu kahl dastehen würde. *δοκιμάζειν* kommt in dieser nachdrücklichen Bedeutung „agendum sibi aliquid eligere, durch Prüfung für gut befinden und annehmen“ auch 14, 22 vor, wo das einfache „prüfen“ gar nicht passen würde. — Das Mittel der Umgestaltung aber soll die *ἀνακαινώσις τοῦ νοῦς* sein. Worin sie besteht, wissen wir schon aus Kap. 7 und 8, nämlich in der Befreiung des *νοῦς* aus den Fesseln der *σάρξ* und seiner Vereinigung mit dem *πνεῦμα* Christi. Es ist aber hier nicht von der Wiedergeburt die Rede, die bei dem Gläubigen ja als geschehen vorauszusetzen ist, sondern von einer sich daran anschließenden täglichen Erneuerung im Geist behufs Orientierung am Willen Gottes. Der Wiedergeborene ist nicht etwa ein für allemal befähigt, das Gute zu erkennen und zu tun; sondern auch bei ihm sucht sich die im Fleisch wohnende Sünde immer wieder des *νοῦς* zu bemächtigen, indem sie ihn betrügt und verführt, und zwar mit solchem Erfolge, daß viele namhafte Ausleger, und unter ihnen gerade Männer von der größten religiösen Erfahrung, den Abschnitt 7, 7—25 auf den wiedergeborenen Christen beziehen zu müssen geglaubt haben. Darum bedarf es einer täglich wiederholten Hingabe an das *πνεῦμα*, damit es uns auf rechter Straße führe und erhalte. Und so bildet sich bei uns mit der Zeit ein geistlicher Takt heraus, der in jeder Lage, ähnlich wie der Heiland, sofort das

Rechte trifft. — Luthers Übersetzung gibt den Sinn des Apostels vorzüglich wieder. Denn das „auf daß ihr prüfen möget usw.“ gibt sich ohne Zwang als nähere Bestimmung sowohl zu „verändert euch“ als auch zu „durch Verneuerung eures Sinnes.“ Die meisten Ausleger wollen es nur zu dem letzteren ziehen, und über die ἀνακαινώσις τοῦ νοός selbst drücken sie sich sehr nebelhaft aus.

B. 3. γάρ. Wird damit, wie G. meint, eine Anwendung eingeführt, die den Grundsatz, daß eine Umwandlung nötig ist, bestätigt? Aber eine Ermahnung ist kein Grundsatz, und eine Bestätigung kann kaum in Form eines Befehls gegeben werden. Dazu kommt, daß B. damit („Ihr müßt euch ändern; denn ihr sollt demütig werden“) den Römern ziemlich unverblümt den Vorwurf des Hochmuts machen würde (so auch M.), was der Sachlage wenig angemessen erscheint. Nach B. soll durch γάρ die Aufforderung zur Erneuerung des Sinnes bestätigt werden; denn der natürliche Sinn ist immer sehr hochmütig, und nur wenn er zum rechten Prüfen des Göttlichen Willens erneuert ist, kann man demütig werden. Demnach müßte der Nachdruck im vorigen Satze auf τῆ ἀνακαινώσει τοῦ νοός liegen, während nach der ganzen Anordnung des Satzgefüges die beiden Ausdrücke μεταμορφώσθε und εἰς τὸ δοκιμάζειν den Ton auf sich ziehen. Auch ist die „Bestätigung“ für die Notwendigkeit der Erneuerung des Sinnes recht problematisch und weit hergeholt. Bedarf es denn überhaupt einer solchen Bestätigung? Wir glauben deshalb das γάρ an das unmittelbar vorhergehende εἰς τὸ δοκιμάζειν anknüpfen zu sollen, und zwar nicht zur Bestätigung, sondern zur Begründung der Aufforderung: „Prüft, was der Wille Gottes sei; denn es sollen jetzt Worte an euch gerichtet werden, die eine solche Prüfung dringend erheischen. Ein Christ muß ja stets durch Prüfung das Gute auswählen; dazu habt ihr aber jetzt eine besonders dringliche Veranlassung. Denn ich will jetzt eine Reihe von moralischen Vorschriften an euch richten.“

Da ich ein irrthumsfähiger Mensch bin, so verlange ich nicht, daß ihr sie kritiklos hinnehmt. Was ich aber kraft meiner apostolischen Autorität verlangen kann, ist, daß ihr sie sorgfältig daraufhin prüft, ob sie dem Willen Gottes entsprechen, und dann eventuell sie annehmt.“ Das ist auch der Grund, weshalb er *διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι* hinzufügt. Denn das soll gewiß nicht besagen, daß der religiöse Schwung durch eine höhere Autorität geregelt sein muß (G.) — eine Bemerkung, die an sich anfechtbar ist, und zu der hier jedenfalls nicht die geringste Veranlassung vorliegt —, auch nicht, daß er wegen seines Apostelamtes Gehorsam von ihnen verlangen könne (so meistens) — aber er hat ja eben betont, daß nur der Wille Gottes ihre Richtschnur sein soll —, sondern daß er verlangen könne, daß seine Worte in respektvolle Prüfung gezogen werden. — Allenfalls ließe sich der Zusammenhang auch so fassen: Ihr bedürft eines feinen geistlichen Tactes; denn die Hingabe des Leibes in den Dienst Gottes ist etwas sehr Komplizierteres, wie ich euch jetzt erklären will. Wenn es sich dabei nur um einen einmaligen Akt handelte, so brauchet ihr die Fähigkeit des *δοκιμάζειν* nicht, und von selbst werdet ihr auch wohl ihre Notwendigkeit nicht begreifen. Sie wird euch aber einleuchten, wenn ich euch nun auf Grund der überlegenen Einsicht, die ich als Apostel davon habe, die allgemeine Ermahnung B. 1 spezialisire; *λέγω γὰρ κτε.* Mit *γὰρ* würde dann begründet sein die Notwendigkeit einer *ἀνακαινώσις τοῦ νοῦς εἰς τὸ δοκιμάζειν, τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ*, und das begründende Moment würde nicht die einzelne Ermahnung zur Demut, sondern die ganze Fülle der Ermahnungen von 12, 3 bis 15, 13 bilden *μέτρον πίστεως*. Nach H. bilden diese Worte eine Apposition zu dem Satze *φρονεῖν — ἐμέρισην* „Jeder soll von sich halten in Gemäßheit dessen, was Gott ihm zugeteilt hat; das ist der Maßstab, den ein Gläubiger an sich anlegt;“ *πίστεως* wäre dann gen. qual. „ein Maß, wie es dem Glauben eigen ist.“ Man kann sich kaum eine geschraubtere

Konstruktion vorstellen. Auch G. betrachtet *πίστεως* als einen Genitiv der Qualität oder Ursache und interpretiert *μέτρον πίστεως* „die besondere Gabe, welche seine Mitgift ausmacht in Kraft seines Glaubens;“ aber er verbindet es wenigstens als Objektsakkusativ mit *ἐμέρισεν* „Gott hat jedem ein besonderes Maß von Gaben ausgeteilt auf Grund des Glaubens.“ Indes kann *μέτρον* nicht in diesem absoluten Sinne als „Maß von Gaben oder Fähigkeiten“ genommen werden, sondern es empfängt seine nähere Bestimmung erst durch den dabeistehenden Genitiv. — Der Grund, der zu diesen sonderbaren Deutungsversuchen Anlaß gegeben hat, ist einleuchtend genug. Man fürchtete, die Möglichkeit zu verlieren, den Glauben als die freie Tat des Menschen anzusehen, wenn man sein Maß von dem Belieben Gottes abhängig machte. Allein diese Befürchtung ist nicht gerechtfertigt. Jeder Gläubige weiß, daß sein Glaube nicht sein eigenes, sondern Gottes Werk ist. Ebenso gewiß ist es aber auch, daß Gott den Glauben nur auf Grund unserer Empfänglichkeit und unseres Glaubenwollens wirkt. „Ich glaube, Herr; hilf meinem Unglauben.“ Sonach ist der Glaube die eigenste Tat des Menschen, aber der Effekt, das Maß des Glaubens, das wir besitzen, kommt von Gott.

B. 6. de W., Lachmann und W. fassen *ἔχοντες κτε.* als einfache Fortführung des vorigen Satzes: „Wir sind ein Leib, doch so, daß wir dabei verschiedene Gaben haben; der eine Weisfagung nach Maßgabe des Glaubens; der andere einen Dienst innerhalb der Dienstsphäre usw.“ Aber wie schleppend, fast tautologisch sind dann die Zusätze *κατὰ τὴν ἀναλογίαν τ. π.* — *ἐν τῇ διακονίᾳ* — usw.! Da nun von B. 8 an der paränetische Charakter der Rede unverkennbar ist, und da vor B. 8 der Einschnitt mindestens ebenso willkürlich ist als vor B. 6, so ist er aus inneren Gründen an der letzteren Stelle weit vorzuziehen; denn dadurch werden erst die Zusätze lebensvoll. Das paränetische Verb braucht freilich nicht bei jedem einzelnen

Glieder verschieden ergänzt zu werden: *προφητεύωμεν* — *διακονῶμεν* — *διδάσκωμεν* (Dish., Fr., Phil., G., M., u. a.), sondern es genügt die einmalige Ergänzung etwa von *ἔχωμεν* (G.) oder lieber, da der einfache Begriff des Habens doch nicht ausreicht (G. will darum das *ἔχωμεν* übersetzen: so laßt sie uns anwenden) von einem Verbalbegriff, der dem *τὸ δὲ καθ' εἰς ἀλλήλων μέλη* entspricht, also: so laßt sie uns anwenden zum gemeinen Nutzen.

B. 17. *προνοούμενοι καλὰ κτε.* bildet den Gegensatz zu *κακὸν ἀποδίδόντες*. Wir sollen nichts Böses tun, auch nicht in Vergeltung eines uns zuerst zugesügten Unrechts, wo es uns vielleicht von Unbeteiligten gar nicht als etwas Böses angerechnet, sondern sogar noch belobt werden, aber doch sicher von denen, die es betrifft, als etwas Böses empfunden werden würde; wir sollen vielmehr unsere Handlungsweise so einrichten, daß jeder, auch der, welcher uns Böses getan hat, eingestehen muß: so ist es gut. Bei dem *πάντες ἄνθρωποι* hat also B. besonders die Beleidiger im Auge. Die Ausdrucksweise ist hier beeinflusst durch eine Reminiszenz an Prov. 3, 4 nach der Übersetzung der Septuaginta. Im Urtext hat freilich die Stelle einen ganz anderen Sinn.

B. 20. *ἄνθρακας πυρός κτε.* „du wirfst ihm eine brennende Scham und Reue verursachen“. Nichts kann verkehrter sein als die Interpretation von Chryst., Theod., Det., Theoph. Beza, Grot., v. Heng. u. a.: „Du wirfst ihm damit ein schweres Göttliches Strafgericht zuziehen.“ Ein solches Motiv zu Erweisungen der Feindesliebe wäre abscheulich.

## Kapitel 13.

Der Übergang von den Pflichten des Gemeindelebens zu denen des bürgerlichen Lebens ist so naturgemäß, daß es dafür

keiner besonderen Erklärung bedarf, als ob etwa die angeblich jüdenchristliche Gemeinde zu Rom Gewissensbedenken gegen die Unterordnung unter eine heidnische Obrigkeit gehabt, oder als ob in ihr ein Geist der Unbotmäßigkeit geherrscht hätte, der eine Empörung gegen die Obrigkeit befürchten ließ, oder als ob sich mit der messianischen Idee dort falsche Freiheitsgedanken und Emanzipationsgelüste vermischt hätten. Die Behandlung des Gegenstandes geschieht vielmehr rein prinzipiell und mit objektiver Ruhe, und man würde ihren Eindruck nur abschwächen, wenn man sich dabei Rücksichten auf lokale und temporelle Verhältnisse als maßgebend denkt. Der Merkwürdigkeit halber sei noch registriert, daß Th. die Verbindung zwischen Kap. 12 und 13 herzustellen sucht durch Gegenüberstellung von Privatbeleidigungen 12, 19 ff. und offiziellen Bedrückungen durch die Obrigkeit 13, 1 ff., Schott durch den Gedanken der Rache, die Gott einst üben wird an den Übeltätern 12, 19, und die Er schon jetzt übt durch die Obrigkeit 13, 4, S. durch die Idee des Guten, wodurch das Böse überwunden werde, und die im Staate verkörpert sei. Abzuweisen ist aber auch die auf den Ausdruck *πάσα ψυχή* 13, 1 gestützte Annahme von W., daß es sich im folgenden Abschnitt um die Gestaltung des Einzel Lebens handle. Bürgerliches Leben und Privatleben ist zweierlei.

B. 1. *πάσα ψυχή*. Nicht nur dem Christen, sondern „jedem menschlichen Wesen“ liegt diese Pflicht ob. In dem *ψυχή* eine Anspielung zu finden, daß der Gehorsam von Herzen geleistet werden solle (M., B.), ist geschmacklos. — Statt *εἰ μὴ ὑπὸ Θεοῦ*, das NABLP haben, lesen DEFG *ἀπὸ Θεοῦ*, das M. und G. verteidigen. Es ist an sich ebenso möglich, daß das *ἀπὸ* nach dem gleich darauf folgenden *ὑπὸ* konformiert ist, wie daß die Abschreiber an dem seltenen *εἶναι ὑπὸ τινος* Anstoß genommen haben. Eine wesentliche sachliche Differenz vermögen wir trotz der langen Auseinandersetzung G.s über diesen Punkt nicht wahrzunehmen. B. begründet die Pflicht des Untertanen-

gehorsams mit dem doppelten Hinweise, a) daß die Obrigkeit ihrer Idee nach (das besagt der Ausdruck *οὐκ ἔστιν ἐξουσία εἰ μὴ*) von Gott d. h. aus Seinem Schöpfungsplane herrühre; b) daß wir uns die Obrigkeit nicht nach unserem Belieben wünschen und schaffen dürfen, so daß wir etwa mit den Sozialdemokraten sagten: Ich würde der Obrigkeit untertan sein, wenn sie so und so beschaffen wäre; sondern daß wir gerade die bestehenden Obrigkeiten als von Gott geordnete anzuerkennen haben. Auf Kasualfragen läßt sich B. dabei nicht ein; daß sich aber unter Umständen passiver Widerstand mit der Untertanenpflicht verträgt, lehrt das Beispiel der Apostel selbst Act. 5, 29; 40—42. Ebenso ist es im Gegensatz zu B. 3 nicht ausgeschlossen, daß jemand auch einmal um eines guten Werkes willen von der Obrigkeit Strafe leiden muß, wodurch aber das Prinzip nicht erschüttert wird.

B. 6. *λειτουργοί* (zusammengesetzt aus *λαός* und *ἔργον*, also „die, welche für das Volk arbeiten, öffentliche Diener“) wird allgemein auf die Beamten bezogen, von denen aber überhaupt nicht die Rede war. Es ist auch jedenfalls nicht bedeutungslos, daß die Obrigkeit als *διάκονος* bezeichnet war, so daß, wenn obrigkeitliche Personen gemeint wären, sie höchst wahrscheinlich *διάκονοι* genannt worden wären. Und worauf sollte dann *εἰς αὐτὸ τοῦτο* abzielen? Etwa „auf den B. 4 genannten Zweck“ (H. B. G.)? Aber das wäre doch selbstverständlich; wozu es noch einmal sagen? Oder auf die Verwaltung der Steuerentrichtung“ (Dish., Phil. W.)? Aber das wäre doch ein recht kümmerlicher Daseinszweck für die Beamten im allgemeinen, und es wäre kaum zu verstehen, weshalb gerade diese ziemlich untergeordnete Berrichtung hier betont würde, um Respekt vor ihnen einzuflößen. Chrys., Grot., Th., de W. und M. beziehen es gar auf das *λειτουργεῖν τῷ Θεῷ*, welchen Begriff sie ganz willkürlich aus dem Hauptwort *λειτουργοί* herausnehmen, indem sie noch dazu eine ganz fremdartige Bedeutung in das Wort

hineintragen. Nach allen Regeln einer gesunden Exegese kann *λειτουργοί* nur auf *φόροι* bezogen werden, die eben personifiziert gedacht sind. Sie sind wichtige Gehilfen des Staates, die jahraus jahrein darauf hinarbeiten, daß die Obrigkeit in dem B. 4 angegebenen Sinne funktionieren könne. Wer sie freiwillig entrichtet, erkennt also damit an, daß er das Dasein und den Zweck der Obrigkeit billigt.

B. 7 ff. behandelt das Gebiet der rechtlichen Verpflichtungen, besonders der gesetzlich festgelegten. M., S., G. u. a. rechnen allerdings B. 7 noch zum vorigen Abschnitt, indem sie *πᾶσιν* interpretieren „allen obrigkeitlichen Personen“, was nur dann einen Schein des Rechts für sich hätte, wenn man hinter *ἀπόδοτε* ein *οὐν* läse, das aber in den besten Majj. (NABD) fehlt. Jene Beschränkung ist an sich höchst unwahrscheinlich, zumal wenn man das gegensätzliche *μηδενί* B. 8 ins Auge faßt; für uns erledigt sie sich schon dadurch, daß wir erkannt haben, daß mit *λειτουργοί* nicht die Beamten gemeint sind.

B. 8. Wenn G. hier durch die beiden Wörtchen *μηδενί* und *μηδέν* den Übergang zu einem neuen Abschnitt B. 8—10 angedeutet findet, der von den Pflichten des Privatlebens handle, so ist das kaum begreiflich, da ein Blick in den Text zeigt, daß noch die Beziehungen der Menschen zueinander in Rede stehen; also nicht Privat-, sondern Gemeinschaftsleben. — Mit *νόμον* ist hier das bürgerliche Gesetz gemeint, nicht das mosaische, wie sämtliche Ausleger annehmen. Mit dem Ausdruck *νόμος* selbst läßt sich nichts argumentieren. Denn er ist im Römerbrief durchaus nicht terminus technicus für das mosaische Gesetz, sondern es werden damit häufig auch andere Gesetze bezeichnet; wir hatten ihn sogar 7, 1 schon einmal in Abzielung auf das bürgerliche Gesetz. Nun könnte freilich von den Vertretern der herkömmlichen Auffassung geltend gemacht werden, daß die einzelnen Gesetzesparagraphen, die B. 9 aufgeführt werden, dem Dekalog entnommen sind. Aber es sind eben solche, die auch im Staats-



gesetz stehen, selbst das *οὐκ ἐπιθυμῆσεις*; denn wenn auch das Staatsgesetz nicht die Begierde selbst treffen kann, so zielt es doch darauf ab, sie einzudämmen, indem es Erbschleicherei, unlautere Geschäftspraktiken, Abspenstigmachung des Gefindes usw. verbietet. Das Staatsgesetz, sofern es Schutz des Lebens, des Eigentums, der Ehe, der Ehre usw. zum Zwecke hat, deckt sich tatsächlich materiell mit der zweiten Tafel des Dekalogs. Wenn die Gesetze einzelner Völker jenen Zwecken nicht recht entsprechen, so sind sie Mißbildungen, wie sie in dieser unvollkommenen Welt überall vorkommen, auf die hinzuweisen aber P. gerade den Römern gegenüber keine Veranlassung hatte. Ebenso wenig bedurfte es eines ausdrücklichen Hinweises auf das, was etwa sonst noch im bürgerlichen Gesetzbuch steht (außer dem allgemeinen *εἴ τις ἑτέρα ἐντολή*), schon darum nicht, weil es bei jedem Volke verschieden ist. Wenn P. sich der Worte des Dekalogs bedient, um den Inhalt des bürgerlichen Gesetzes zu skizzieren, so tut er es nicht nur deshalb, weil sie ihm die klarste und präziseste Formulierung dieses Inhaltes bieten, sondern auch, weil er unmittelbar vorher die Obrigkeit als Gottes Dienerin gekennzeichnet hat. Er will eben auch auf diese Weise zum Bewußtsein bringen, daß es Gottes Werk ist, welches der Staat treibt, und daß es mithin eine religiöse Pflicht ist, seinen Gesetzen gehorsam zu sein. Man könnte sich ferner darauf berufen, daß die Ausdrucksweise des Apostels in B. 9b absichtsvoll auf das Herrenwort Matth. 22, 39 f. anzuspielden scheint. Aber die Anspielung bezieht sich nicht auf den Wortlaut, sondern nur auf den Gedanken jenes Spruches; und daß dieser Gedanke nicht vom Herrn herrührt, sondern schon zu Jesu Zeiten in den rabbinischen Schulen gäng und gäbe war, beweisen die Parallelstellen Mark. 12, 31 f. und Luk. 10, 27. Können also begründete Einwendungen gegen unsere Auffassung nicht erhoben werden, so gehen wir nun weiter zu dem Nachweise, daß hier das mosaische Gesetz nicht gemeint sein kann, und zwar aus drei Gründen: 1. Der Satz, daß die

Nächstenliebe des Gesetzes Erfüllung sei, kann trotz alles Scharfsinns, der auf seine Rechtfertigung verwendet ist, unmöglich als richtig anerkannt werden. Die Gottesliebe wohl; denn in ihr ist die Nächstenliebe keimartig enthalten; aber nicht umgekehrt. Man kann wohl vom bürgerlichen Gesetz sagen, daß es *ἀνακεφαλαιοῦται* in dem Gebote der Nächstenliebe, aber nicht vom Göttlichen. 2. Das *πλήρωμα νόμου* soll darin bestehen, daß man dem Nächsten nichts Böses tut. Wie kümmerlich! Geradezu eine Entgeistigung des mosaischen Gesetzes! Dagegen überaus treffend in Beziehung auf das bürgerliche Gesetz, das in der That keinen anderen Zweck haben kann, als den Nächsten vor Schaden zu bewahren. 3. Der Zusatz *καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* wäre sehr banal, wenn es sich um den Dekalog handelte. Denn da die Gebote der ersten Tafel, zu denen doch zweifellos auch das vierte gehört, hier eo ipso auszuscheiden haben, so könnte nur das achte Gebot dabei in Betracht kommen; und da wäre es doch einfacher gewesen, es gleich mit zu zitieren (wie N und P tun: *ὄν ψευδομαρτυρήσεις*, nur daß dann das *καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή* vollends gegenstandslos wird). Dagegen hat der Zusatz einen vortrefflichen Sinn, wenn vom bürgerlichen Gesetz die Rede ist, das viele Paragraphen umfaßt, die man unmöglich alle im Kopfe haben und aufzählen kann. — Wir fügen nun noch einige positive Gründe für unsere Auffassung hinzu: 1. Der Zusammenhang erfordert sie. Denn wenn von den Pflichten des Christen im bürgerlichen Leben gehandelt wird, so muß neben dem Gehorsam gegen die Obrigkeit auch der gegen das Gesetz genannt werden. Eine Nichterwähnung desselben müßte als ein schreiender Mangel empfunden werden. Warum also von dieser einfachsten und nächstliegenden Beziehung von *νόμος* ohne zwingenden Grund abgehen? 2. Nur bei dieser Auffassung ist eine straffe Disposition des paränetischen Teiles möglich. Die, welche in *νόμος* hier das mosaische Gesetz sehen, müssen annehmen, daß B. hier noch einmal zu dem in Kap. 12 abgehandelten Gegenstande von der Christi-

lichen Nächstenliebe zurückkehre, nachdem er zwischendurch ein ganz anderes Thema besprochen hat. Diese auffallende Rückkehr sucht man daraus zu erklären, daß die Liebe hier nicht unter den Gesichtspunkt der Bedürfnisse des Gemeinschaftslebens, sondern unter dem der Pflichterfüllung, die der Einzelne schuldet, gestellt sei. Aber dieser Unterschied ist so fein, daß er ohne Brille nicht wahrnehmbar ist. Oder wie könnte der Einzelne seine Pflicht im Gemeinschaftsleben erfüllen, ohne erst selbst die rechte Gesinnung zu haben? Und wie kann die Gesinnung der Liebe betätigt werden außer im Gemeinschaftsleben? Mit viel mehr Recht könnten die Ermahnungen 12, 9—12 unter diesen Gesichtspunkt gestellt werden. Dazu kommt, daß die hier geschilderte Nächstenliebe (dem Nächsten nichts Böses tun) sich neben der in Kap. 12 geschilderten sehr matt ausnehmen würde. Auf einen Abschnitt, der von einer so verwässerten Nächstenliebe handelt wie angeblich 13, 7—10, würde die Überschrift „Ermahnung zu allseitiger Pflichterfüllung“ (W.) passen wie die Faust aufs Auge. Wenn aber G. betont, daß das Thema von B. 8—10 nicht die christliche Nächstenliebe sei, sondern die Gerechtigkeit, d. h. eine Gerechtigkeit in negativem Sinne als Meiden des Unrechts, wie sie der Staat verlangt, so hätte er auch die Konsequenz daraus ziehen und anerkennen sollen, daß νόμος hier das Staatsgesetz bedeutet. 3. Das Erfüllen des Gesetzes = ἀγαπᾶν τὸν ἕτερον erscheint hier nur als Korrelat, gewissermaßen als Supplement des μηδενὶ μηδὲν ὀφείλειν (es wird durch γὰρ ausdrücklich diesem Gesichtspunkte untergeordnet); und dieses wieder ist der negative Ausdruck für das vorhergehende ἀπόδοτε πᾶσι τὰς ὀφειλάς, also für den Grundsatz *sum cuique*. Damit wird die Sphäre des bürgerlichen Rechtes markiert, und dies begreift in sich zwei Stücke, erstens daß man dem Nächsten das gibt, was ihm auf Grund von Observanz, Verordnungen oder angeborenem Rechte zukommt (B. 7), zweitens daß man ihm keinen Schaden zufügt, zu dessen Verhütung eben das Gesetz gegeben ist.

Wenn  $\beta$ . den positiven Ausdruck  $\alpha\pi\acute{o}\delta\omicron\tau\epsilon\ \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\acute{\alpha}\varsigma$  durch das negative  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\tau\epsilon$  wieder aufnimmt, so geschieht es, um daran die Bemerkung zu knüpfen über die Nächstenliebe als einzige, für den Christen selbstverständliche Ausnahme, da sie eben nie abgezahlt werden kann, und uns dabei zum Bewußtsein zu bringen, wie leicht für uns die Erfüllung des bürgerlichen Gesetzes ist. „Richtet euren Wandel so ein, daß ihr keinem etwas schuldig seid außer der Liebe. Diese Schuld müßt ihr aber auch wirklich haben, d. h. sie fühlen und anerkennen. Denn (dieses „denn“ ist wenig beachtet worden; es begründet die Aufforderung, der Liebespflicht stets eingedenk zu sein) sie ist, bei Lichte besehen, kein Mangel wie andere Schulden, sondern eine große Fülle; ihr habt darin etwas, wonach viele Andere vergeblich trachten, nämlich alles, was das Gesetz von einem Bürger verlangt.“ 4. Wäre mit  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  der Dekalog gemeint, so wäre das der Inbegriff aller sittlichen Forderungen, und es könnte nicht, wie es hier geschieht, das Halten desselben als etwas, was neben anderem, dem  $\alpha\pi\omicron\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota\ \phi\acute{o}\rho\omicron\nu\ \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ ,  $\phi\acute{o}\beta\omicron\nu$ ,  $\tau\iota\mu\acute{\eta}\nu$  und dem  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\nu$ , gefordert wird, hingestellt werden. Denn offenbar wird das  $\alpha\lambda\lambda\acute{\eta}\lambda\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}\nu$  den übrigen, vorhergenannten Stücken koordiniert; es wird als Ausnahme von dem  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\tau\epsilon$  eingeführt, und nur ein unverbesserlicher Dialektiker könnte behaupten, daß nach dem Sinne des Apostels das  $\alpha\pi\omicron\delta\iota\delta\acute{o}\nu\alpha\iota\ \tau\iota\mu\acute{\eta}\nu$  oder das  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\iota\nu$  in dem  $\pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\acute{\nu}\ \tau\acute{o}\nu\ \nu\acute{o}\mu\omicron\nu$ , von dem er hier redet, mit einbegriffen sei. 5. Die Auffassung, daß mit  $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$  der Dekalog gemeint sei, hat zur Voraussetzung, daß mit  $\beta$ . 11 ein neuer Abschnitt beginnt. Denn daß das Hauptgebot, die umfassendste Ermahnung, in Form einer Parenthese gegeben sein sollte, ist undenkbar. Nun wird aber der mit  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\phi\epsilon\iota\lambda\epsilon\tau\epsilon$   $\beta$ . 8 angefangene Satz mit  $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \epsilon\iota\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma$   $\beta$ . 11 direkt weiter fortgeführt („Seid niemand nichts schuldig usw., zumal da ihr wißt usw.“), und der Absatz  $\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$  —

ἡ ἀγάπη muß deshalb als Parenthese angesehen werden. An dieser Klippe muß die herkömmliche Auffassung scheitern, und es ist interessant, zu beobachten, wie man sie zu umschiffen versucht hat. L. verbindet τοῦτο mit εἰδότες, nimmt τὸν καιρὸν als Apposition zu τοῦτο, parenthesiert den Satz ἡ νίξ — ἤγγικεν und läßt das οὖν hinter ἀποθώμεθα einfach unter den Tisch fallen („und weil wir solches wissen, nämlich die Zeit . . . — die Nacht ist vergangen, der Tag aber herbeigekommen —, so lasset uns ablegen usw.“). Aber wenn man sich die Parenthesierung auch schon gefallen ließe, so ist doch die Fassung von τὸν καιρὸν, das offenbar Objekt von εἰδότες ist, als Apposition von τοῦτο so hart, und die Vernachlässigung des οὖν so wenig zu rechtfertigen, daß alle Neuern diese Konstruktion mit Recht haben fallen lassen. B., Th., G. u. a. ergänzen hinter τοῦτο ein ποιεῖτε (oder ποιῶμεν oder πληροῦμεν) und übersetzen: „und dies (sc. das Gebot der Nächstenliebe oder alle Gebote von 12, 1 an) tut (bezw. laßt uns tun oder erfüllen wir), weil wir die Zeit wissen.“ Aber ohne zwingenden Grund etwas ergänzen ist immer mißlich, und wie willkürlich hier die Ergänzung ist, sieht man aus der Verschiedenheit der gemachten Vorschläge. Wenn vollends G. zur Rechtfertigung des von ihm vorgeschlagenen πληροῦμεν hinzufügt: „Der Gedanke der Erfüllung brauchte nicht besonders ausgedrückt zu werden, da die vorher genannten Vorschriften mit der Idee der Pflichten zugleich die ihrer Erfüllung in sich schlossen“, so ist das eine Argumentation, die nur Staunen erregen kann. Lange ergänzt aus εἰδότες ein οἶδαμεν „und da wir solches wissen, nämlich daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung ist, so wissen wir auch die Zeit usw.“. Die Ergänzung selbst ist unmöglich, und der sich daraus ergebende Gedanke hat nichts Einleuchtendes. H. faßt τοῦτο adverbial „da wir die Zeit in der Beziehung kennen, daß die Stunde usw.“. Auch wenn dieser Gebrauch des τοῦτο nachzuweisen wäre, wäre die Konstruktion allzu gekünstelt. W. erkennt an, daß καὶ τοῦτο

εἰδότες grammatisch zu ὀφείλετε gehört. Wenn er aber dazu bemerkt: „Bedenklich bleibt nur, daß das mit εἰδότες eingeführte Motiv zum Gebot der allseitigen Pflichterfüllung in keiner rechten Beziehung steht“, so kommt das fast einer Bankeoterklärung gleich. Da drängt sich doch der Schluß auf, daß wohl die Interpretation von der allseitigen Pflichterfüllung und mithin von νόμος als dem mosaischen Gesetz irrig sein muß. Dagegen wie einfach und klar ist der Gedanke des Apostels, wenn man ohne Künsteleien und Ergänzungen seinen Worten folgt: „Lasset keine Schulden anstehen außer der Liebesschuld — denn diese Schuld ist in Wahrheit keine Last und kein Manko, sondern eine Erleichterung und ein Segen, weil sie uns von den vielen Verpflichtungen, die uns das bürgerliche Gesetz auferlegte, und mit deren Erfüllung wir uns sonst vielleicht vergeblich abmühen würden, absolviert —, zumal da ihr wißt, daß die Parusie nahe bevorsteht.“ Dann ist aber der Absatz ὁ ἀγαπῶν — ἡ ἀγάπη natürlich Parenthese und νόμος das Staatsgesetz.

B. 14. τῆς σαρκός κτε. Es macht wenig Unterschied, ob man mit den meisten übersetzt: „Des Fleisches treffet nicht Fürsorge zu Gelüsten, d. h. so, daß Gelüste dadurch erregt würden“ oder mit G. „wendet dem Fleisch keine übermäßige Sorgfalt zu, wodurch unfehlbar Gelüste erregt werden würden“. Denn in beiden Fällen wird dem Fleische eine gewisse Pflege zugestanden. Doch erscheint die erstere Fassung sprachlich korrekter. Denn einerseits ist es willkürlich, in πρόνοιαν ποιῆσθαι den Begriff einer übermäßigen Fürsorge hineinzulegen „auf den Genuß ausgehen“; andererseits ist die Auflösung von εἰς ἐπιθυμίας in „wodurch Gelüste erregt werden würden“, also konsekutiv, nicht unbedenklich. Eine dritte Fassung: „Treffet des Fleisches nicht Fürsorge zu dem Zwecke, Lüste zu erregen“ wäre zwar sprachlich tadellos; aber wer möchte wohl dem Apostel eine so banale Ermahnung zutrauen? — σὰρξ ist auch hier die beseelte Leiblichkeit, die aus σῶμα und ψυχὴ besteht. Der natürliche Mensch repräsent-

tiert gleichsam eine Ehe zwischen *σάρξ* und *νοῦς*. Bei der Wiedergeburt ist diese Verbindung gelöst, und der *νοῦς* ist statt dessen eine neue Verbindung mit dem *πνεῦμα* eingegangen. Diese neue Verbindung zu befestigen, indem wir uns immer entschiedener und völliger an unseren Herrn Jesum Christum hingeben, mit ihm verwachsen, ihn gleichsam täglich anziehen, ist die Hauptpflicht unseres Privatlebens. Nun ist ja aber auch die *σάρξ* noch da, die zwar nicht mehr zu unserem Wesensbestande gehört (denn wir sind ihr ja abgestorben), die aber doch als Organ und als nächstes Objekt unserer Tätigkeit hier auf Erden unauflöslich mit unserer Person verbunden bleibt. Wie sollen wir uns denn zu ihr stellen? Sollen wir uns gar nicht mehr um sie kümmern? O ja, sagt P.; wendet ihr eine gewisse Sorgfalt zu, um der Seele ein brauchbares Werkzeug zu erhalten und um sie immer geschickter zum Dienst zu machen. Aber seid vorsichtig bei der Pflege der *σάρξ*, damit nicht Lüste erregt werden. Die *σάρξ* ist ja bei dem Gläubigen nicht mehr, was sie ehemals war, nämlich Quell und Sitz der Sünde, weil die Sünde in ihr prinzipiell vernichtet ist (*κατεκρίθη* 8, 3); aber eben nur prinzipiell. Tatsächlich ist ihr damit, daß ihr der Strick um den Hals gelegt ist, das Lebenslicht noch nicht ausgeblasen, sondern sie wartet nur auf einen günstigen Augenblick, um den Strick zu durchschneiden und sich wieder in allerhand *ἐπιθυμίας* zu äußern und sich womöglich des *νοῦς* wieder zu bemächtigen. Oder um ein anderes Gleichnis zu gebrauchen: Sie ist nur aus ihrem alten Hause herausgetrieben; sobald sie es aber offen findet, kehrt sie mit Freuden in dasselbe zurück und bringt sieben Geister mit sich, die ärger sind als sie selbst. Darum gebraucht P. hier den Ausdruck *σάρξ*. Er hätte auch *σῶμα* sagen können; denn die Pflege, die wir unserer beseelten Leiblichkeit zuwenden, wird in der Hauptsache darin bestehen, daß wir für Nahrung, Kleidung, Gesundheit u. dgl. sorgen. Der Ausdruck *σάρξ* will uns zur Vorsicht mahnen. Denkt daran, will er sagen, daß der

ἐξω ἀνθρώπου nicht etwas sittlich Indifferentes ist, sondern daß er Träger der Sünde gewesen ist und leicht wieder dazu werden kann. L. hat also ganz richtig übersetzt: „Wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde.“ Er hat keineswegs, wie ihm W. unterschiebt, μή fälschlich zu εἰς ἐπιθυμίας gezogen, sondern nur den Gedanken des Apostels in gutem Deutsch wiedergegeben. Auch hat er schwerlich σάρξ als synonym mit σῶμα gefaßt, sondern nur andeuten wollen, daß die πρόνοια τῆς σαρκός praktisch auf ein Warten des Leibes herauskommt. Völlig verkehrt oder nebelhaft sind dagegen die Deutungen von σάρξ als „Sitz der sinnlichen und sündlichen Begierde“ (M.) — als solche dürfte sie überhaupt gar nicht gepflegt werden — oder als „natürlich-menschliches Wesen“ (B.) — denn dazu würde auch der νοῦς mitgehören — oder als „leibliche Natur“ (H.), „empfindungsfähige Natur“ (G.).

## Kapitel 14.

Die Schwachen, von denen im folgenden Passus die Rede ist, haben eine frappante Ähnlichkeit mit unseren heutigen Gemeinschaftsleuten, die auch durch asketisches Leben eine höhere Stufe der Heiligkeit zu erklimmen vermeinen, gewisse an und für sich harmlose Dinge (Abiaphora) wie Weingenuß, Theaterbesuch, Tabakrauchen, Tanzen für sündhaft erklären, die Freiergesinnten kritisieren und ihrerseits wieder vielfach verachtet werden. Wir sehen solche Gemeinschaften in unserer nächsten Umgebung entstehen, ohne irgend welche geschichtlichen Zusammenhänge dafür nachweisen zu können. (Es scheint, als ob in den meisten Religionen etwas läge, was dem asketischen Gang, wenn auch nur aus Mißverstand, Vorshub leistet.) Wie viel schwerer muß das erst sein hinsichtlich jener Gemeinschaft zu Rom. Es mag wohl sein, daß dabei essenische oder ebionitische oder neupythagoräische



Ideen im Spiele gewesen sind. Doch sind das bloße Hypothesen. Es steht nicht einmal fest, ob die Schwachen ausschließlich oder überwiegend in den judenchristlichen Kreisen zu suchen sind. Genug, daß eine derartige Gemeinschaft damals in Rom bestand, und daß P. daraus Anlaß genommen hat zu einer prinzipiellen Erörterung, wie die aus solchen Gemeinschaftsbildungen für das Gemeindeleben erwachsenden Gefahren zu überwinden sind. Der nachfolgende Abschnitt handelt also nicht sowohl von dem Verhalten zu den *Abiaphora* (W.), als vielmehr von dem gegenseitigen Verhalten der Christen bei Meinungsverschiedenheiten über *Abiaphora*.

B. 1. *μη εἰς διακρίσεις διαλογισμῶν* ist ein verkürzter Finalsatz: „damit es nicht zu lieblosen Kritiken fremder Gewissensbedenken komme.“ Denn wenn man *μη εἰς κτε.* unmittelbar zu *προσλαμβάνεσθε* ziehen wollte, so müßte man entweder interpretieren: „nehmt den Schwachen nicht auf zwecks Beurteilung von Gedanken, die er sich über dies und jenes macht“ (so gew.) oder: „nehmt ihn nicht auf, um mit ihm in Debatten zu geraten (*εἰς διακρ.*), die doch schließlich nur in leeren Verstandesgebilden (*διαλογισμοί*) bestehen würden“ (G.). Aber daß die brüderliche Aufnahme überhaupt zu einem derartigen Zwecke geschehen könnte, ist doch kaum denkbar; sie soll vielmehr gerade verhindern, daß es dazu kommt; das *διακρίνειν* wäre das Gegenteil von *προσλαμβάνεσθαι*. Die Bedeutung „Zweifel“ (L., B., Olsh., Phil.) hat *διάκρισις* nie; die Bedeutung „Streit“ (Vulg., Beza) nicht im Neuen Testament; auch müßte der Gegenstand des Streites mit *περί* angeknüpft sein, nicht mit dem bloßen Genitiv.

B. 3. *ὁ Θεὸς γὰρ αὐτὸν προσελάβετο*. Das *αὐτὸν* wird vielfach nur auf den Glaubensstarken bezogen. Aber dem Wortlaut nach kann es auf beide Teile gehen. Und warum sollten sich's die Starken nicht ebensogut gesagt sein lassen, daß Gott die Schwachen angenommen hat, und daß sie deshalb auch ihrerseits dasselbe tun müssen? Daß in B. 4 nur auf die Starken

exemplifiziert wird, hindert doch nicht, daß die Wahrheit zuerst allgemein ausgedrückt wird.

B. 4. Das *σήμερον ἢ πότε* kann wegen der folgenden Begründung nicht mit G., Grot., Th., Phil. auf das Bestehen oder Nichtbestehen im jüngsten Gericht, sondern es muß auf das Verbleiben oder Nichtverbleiben im Gnadenstande bezogen werden. B. will damit gewiß nicht sagen, daß wir nicht ein sehr großes Interesse an der Treue oder Untreue unserer Mitchristen haben könnten und sollten. Es ist uns unverwehrt, uns zu bemühen, sie zu unseren Ansichten zu bekehren, und wir haben sogar die heilige Pflicht, an ihrem Seelenheil zu arbeiten. Aber dabei dürfen wir nicht vergessen, daß die Religion ein persönliches Verhältnis jedes Einzelnen zu seinem Gotte ist, und daß wir deshalb kein Recht haben, darüber zu richten. Und wenn wir zu unseren Mitchristen nur das Vertrauen haben — die ersten Christen durften dies Vertrauen zueinander haben —, daß sie das, was sie in Sachen der Religion tun, wenn's auch nach unserer Meinung vielleicht fehlerhaft ist, dem Herren tun, d. h. im Gefühl der Abhängigkeit von Ihm, so brauchen wir uns wegen ihres Seelenheils keine Sorge zu machen. Er wird sie dann schon im Gnadenstande erhalten.

B. 5. Hinter *ὅς μὲν* haben *ΝΑC γὰρ*, das von Tischendorf und G. akzeptiert wird, aber nur störend wirkt. — Das Halten auf einzelne Tage scheint auf ehemalige Juden hinzudeuten.

B. 6 bringt nicht den Grund, weshalb beide Verhaltensweisen gleich zulässig sind — dann hätte mit *γὰρ* angeknüpft sein müssen —, sondern hebt den Gesichtspunkt hervor, der für die Beurteilung der Kontroverse maßgebend sein soll: „Wie ist's? Hier ist einer, der auf einzelne Tage hält. Warum? Selbstverständlich doch, weil er es dem Herren schuldig zu sein glaubt. Da ist ein anderer, der unbedenklich Fleisch isst. Nun, er genießt es mit Dankagung und beweist damit, daß er es als aus Gottes Hand hinnimmt. Da ist ein dritter, der sich des Fleisch-

genusses enthält. Warum? Selbstverständlich auch aus religiösen Gründen, was er noch obenein dadurch beweist, daß er seine Fastenspeise ebenfalls mit Dankagung genießt. Bei allen drei Verhaltensweisen finden wir dasselbe religiöse Motiv, das wir nicht bezeichnen möchten als Gehorsam gegen den Herrn (denn das Fleischessen kann kaum als ein Akt des Gehorsams, als etwas für den Herrn Geschehendes angesehen werden), sondern als das Gefühl der Zugehörigkeit zum oder der Abhängigkeit vom Herren. Und darauf allein kommt es doch an. Denn unser keiner lebet ihm selber usw.“ — Wir finden also mit Rück., Reiche u. a. in B. 7 ff. unsere objektive Abhängigkeit vom Herrn ausgesprochen, und damit das klar hervortrete, schieben wir in der Übersetzung einen kurzen Zwischensatz ein: „und darauf kommt es doch allein an“ oder: „und das ist doch die Hauptsache“. B. und G. lassen durch B. 7 ff. die subjektive Lebensrichtung auf Christum, die in B. 6 durch das dreifache *κρίω* angedeutet war, begründet sein: „Der *φρονῶν τὴν ἡμέραν* und der *ἐοθίων* und der *μὴ ἐοθίων* werden alle gleicherweise zu ihrem Verhalten durch die Rücksicht auf den Herrn bestimmt; denn wir Christen fühlen uns eben ganz und gar, im Leben und im Sterben von Christo abhängig.“ Aber dazu paßt entschieden nicht B. 9, der nicht ein subjektives Abhängigkeitsgefühl, sondern ein objektives Abhängigkeitsverhältnis begründet. Und wenn jenes Abhängigkeitsgefühl für den Christen etwas Selbstverständliches wäre, dann wäre nicht recht einzusehen, weshalb erst noch zu B. 6 eine derartige Begründung hinzugefügt wäre; denn der Gedanke „alle drei tun es für den Herrn; denn wir Christen tun eben alles für den Herrn“ wäre doch außerordentlich matt. Etwas anderes wäre es, wenn G. recht hätte, daß P. sich gedrungen gefühlt habe, den Kontrast zwischen Genuß (der eine spezielle Art des Lebens sei) und Enthaltung (die eine spezielle Art des Sterbens darstelle) auf den allgemeinen Kontrast

zwischen Leben und Tod zurückzuführen. Aber dieser subtile Gedanke wird wohl keinem einleuchten.

B. 9. **NABC** lesen: ἀπέθανε καὶ ἔζησεν. **FG**: ἀπέθανε καὶ ἀνέστη. **DE**: ἔζησε καὶ ἀπέθανε καὶ ἀνέστη. **LP**: ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἔζησεν. Der Receptus endlich mit vielen Minn.: ἀπέθανε καὶ ἀνέστη καὶ ἀνέζησεν. Über die Ursprünglichkeit der ersten Lesart kann kein Zweifel obwalten, da bei den übrigen die nachbessernde Hand zu deutlich zum Vorschein kommt.

B. 12. τῷ Θεῷ fehlt in **BFG**.

B. 13. Die meisten Majj. haben die vollere Lesart: μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον, während **B** die Wörter πρόσκομμα und ἢ wegläßt.

B. 15. Die Lesart εἰ γάρ ist so entscheidend bezeugt (nur **L** hat εἰ δέ), daß an ihrer Richtigkeit nicht gezweifelt werden kann. Wenn trotzdem Rück., Reiche, de **B.**, **Phil.**, **G.** das δέ bevorzugen, so geschieht es, weil sie mit dem γάρ nichts anzufangen wissen. Allerdings kann es nicht die in 14b gemachte Einschränkung begründen (**Th.**, **M.**, **G.**), etwa so, wie **M.** will: „Mit gutem Grunde betone ich diese Einschränkung; denn die Liebe ist verpflichtet, diesem Umstande Rechnung zu tragen“ — dabei würde weniger die Einschränkung als die recht willkürliche Eintragung begründet, und noch dazu auf eine recht gezwungene Weise —, oder wie **G.** will: „Wenn dein Bruder dadurch betrübt wird, wolltest du wegen dieses Irrtums von seiner Seite fortan darauf verzichten, ihm gegenüber in der Liebe zu wandeln?“ — aber οὐκέτι περιπατεῖς heißt nicht: wolltest du fortan darauf verzichten usw., sondern einfach: dann wandelst du nicht mehr in der Liebe. Es bleibt also nur übrig, das γάρ mit **B.** an B. 13 anzuknüpfen und **B.** 14 zu parenthesieren, was um so weniger bedenklich ist, als dieser Vers den Charakter einer persönlichen Zwischenbemerkung trägt, und als auch die Verteidiger des δέ zum Teil (z. **B.** **G.**) wenigstens **B.** 14b parenthesieren wollen.

In der Übersetzung läßt sich die Parenthesierung leicht vermeiden, wenn man statt des γάρ ein „sonach“ einsetzt.

B. 16. ἡμῶν τὸ ἀγαθόν. Damit kann nicht gemeint sein der Glaube (de W.), der ja nur ein leeres Gefäß ist, oder das Evangelium (Phil.), das uns den Heilsbesitz nur vermittelt, oder die christliche Lehre (L.), von der gar nicht die Rede war, oder die christliche Freiheit (Orig., C., Beza, Grot., Th., G.), von der, wie hoch man sie auch werten möge, nicht einzusehen wäre, wie sie zu der Ehre käme, so schlechthin als τὸ ἀγαθόν der Christen bezeichnet zu werden; dafür würde B. sicher einen deutlicheren Ausdruck gewählt haben; auch müßte man bei dieser Fassung die Lästern den in den Kreisen der Schwachen suchen, während es doch entschieden näher liegt, dabei an die nicht-christliche Welt zu denken. τὸ ἀγαθόν ἡμῶν ist vielmehr der Heilsbesitz der Christen, wie er uns im Römerbrief geschildert ist. Und worin besteht der? Zunächst und vor allem in der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη); zu ihr gesellt sich der Friede (εἰρήνη, cf. 5, 1 ff.) und weiter eine fröhliche Heilsgewißheit (χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ, cf. 8, 12 ff.). Dieser Heilsbesitz würde in den Augen der Heiden entwertet, ja sogar zu einem Gegenstand des Gespöttes für sie werden, wenn sich die Christen wegen Kleinigkeiten wie Essen und Trinken untereinander zankten, als ob ihnen das die Hauptsache wäre. Vielmehr sollen sie gerade durch ihr Zusammenleben jenen Heilsbesitz zur vollen Entfaltung und der Welt gegenüber zur Darstellung bringen. Darin besteht die Idee des Reiches Gottes. Nun begreifen wir auch den Zusammenhang zwischen B. 16 und 17. Wir würden der Welt berechtigten Anlaß zum Lästern geben, wenn sie aus unserem Verhalten den Eindruck gewönne, daß Gerechtigkeit, Friede und Freude im heiligen Geist, die wir zu besitzen vorgeben, und deren Besitz unseren Gnadenstand ausmacht, in unseren eigenen Augen so wenig Wert hätten, daß wir uns um elender Kleinigkeiten willen von unseren Mitchristen separierten. Wir würden dadurch den

Schein erwecken, als ob es bei dem Reiche Gottes, dessen Idee doch in der Christenheit verwirklicht werden soll, hauptsächlich auf Essen und Trinken ankäme. Da dem aber nicht so ist, so dürfen wir auch jenen falschen Schein nicht aufkommen lassen. — *χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ* ist nicht die frohe Stimmung, die bei den Gläubigen herrscht, wenn die brüderliche Gemeinschaft ihre wohlthutende Wirkung übt (G.) — das liegt nicht im Gedankenkreise des Römerbriefes, und wir haben keinen Grund, anderswo Anleihen zu machen, wenn eigenes Kapital in Hülle und Fülle vorhanden ist —, sondern die freudige Gemütsstimmung, die sich als Folge der geschenkten Gerechtigkeit und des dadurch erlangten Friedens (W.), und wir fügen hinzu: als Folge des Ausblicks auf die zukünftige Herrlichkeit einstellt. Sie ist also identisch mit der in Kap. 8 geschilderten Heilsgewißheit. „Mein Herz geht in Sprüngen und kann nicht traurig sein, ist voller Freud und Singen, sieht lauter Sonnenschein. Die Sonne, die mir lachet, ist mein Herr Jesus Christ; das, was mich singen macht, ist, was im Himmel ist.“ In diesem Verse haben wir die beste Interpretation von *χαρὰ ἐν πνεύματι ἀγίῳ*.

B. 18. Da außer EL, die *ἐν τούτοις* lesen, alle anderen Majj. *ἐν τούτῳ* haben, so kann man nicht umhin, dieses zu akzeptieren (gegen G.). Dieses *ἐν τούτῳ* aber als gleichbedeutend mit *ἐν τούτοις* zu fassen und zu übersetzen „in diesem Wesen“ sc. in Gerechtigkeit, Friede und Freude (W.), ist schon grammatisch sehr bedenklich; noch mehr aber dem Sinne nach. Denn es ist doch eine recht vage Redensart, daß in jenen drei Momenten das christliche Leben wurzele; die *χαρὰ ἐν πν. ἁ.*, um von den beiden anderen zu schweigen, ist eher die Krone als die Wurzel des Christenlebens. Man kann sich wohl ein *δουλεύειν ἐν δικαιοσύνῃ* vorstellen, sofern sich der Dienst des Christen in der Übung der *δικαιοσύνη* vollzieht. Aber wie ein *δουλεύειν ἐν εἰρήνῃ*? Die *εἰρήνη* ist ja doch hier nicht das friedliche Einvernehmen mit dem Nächsten, sondern der Friede mit Gott; und

der fällt uns zu als Frucht der Rechtfertigung, bevor wir noch mit dem *δουλεύειν* angefangen haben. Man könnte höchstens sagen, daß der Friede ein begleitender Zustand des Dienens sei, und das *ἐν* hätte dann bei *εἰρήνῃ* eine ganz andere Relation als bei *δικαιοσύνῃ*. Und nun vollends ein *δουλεύειν ἐν χαρᾷ*. Die *χαρά* ist doch nicht etwa die Lust zu den Geboten Gottes, sondern die freudige Heilsgewißheit, die uns infolge der völligen Hingabe an Gott, also infolge des *δουλεύειν* zufällt. Man könnte da also nicht einmal mehr von einem begleitenden Zustande reden, sondern höchstens von einem Vorschmack der Freude, der uns schon während des Dienens zuteil wird. Wir beziehen deshalb mit Rück. das *ἐν τούτῳ* auf das unmittelbar vorhergehende *ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Es scheint sogar, als ob *β.* das einfache *χαρά*, das auch schon genügt haben würde, durch diesen Zusatz erweitert hat, um daran anknüpfen zu können. Man kann sich keinen befriedigenderen Sinn wünschen, als der sich bei dieser Konstruktion ergibt. „Ihr meint Christo zu dienen mit eurem Essen oder Nichtessen, Trinken und Tagewählen; und ich bezweifle auch nicht, daß ihr das, was ihr in dieser Beziehung tut, aufrichtig dem Herrn tut. Aber es ist doch nur ein Dienst in einer niederen (sarkischen) Sphäre, der wenig Segen stiftet und sogar, wie ihr seht, Mißhelligkeiten und Lästereien verursachen kann. Wer Christo recht dienen will, muß es im heiligen Geiste tun, indem er sein Absehen richtet auf die ewigen, überirdischen Güter, als da sind Gerechtigkeit, Friede und Freude. Gewiß sollen auch die gewöhnlichen Berrichtungen des alltäglichen Lebens in den Dienst Christi einbezogen werden; aber sie haben wie alles, was mit der *σάοξ* zusammenhängt, keine selbständige Bedeutung; sobald wir ihnen die beilegen, würden sie vom Übel sein; sie müssen vielmehr von uns nur als Mittel zur Erreichung jener höheren Zwecke angesehen und ihnen subordiniert werden. Selbst die edelsten Arbeiten der Inneren Mission würden jeden Wert verlieren, wenn sie nicht die Ehre Gottes und das Heil der

Seelen zum Ziele hätten. Was aber der Geist erstrebt, ist derartig, daß es dem Willen Gottes vollkommen entspricht und keinen Keim der Zwietracht in sich birgt, wie das leider bei den irdischen Dingen meistens der Fall ist.“ Der Satz: „Wer Christo im heiligen Geiste dient, ist Gott gefällig und den Menschen wert“ ist also keineswegs der reinste Gemeinplatz (G.), sondern er bildet einen sehr wirkungsvollen Gegensatz einerseits zu dem öden Parteigezänk über Dinge, die in der Sphäre des Fleisches liegen, andererseits zu dem Gelästertwerden. Der Gedankengang von B. 16—18 ist somit folgender: Gebet nicht Anlaß zu berechtigter Lästerung eures Gnadenstandes dadurch, daß ihr euch auf eine Weise benehmt, die der Idee des Reiches Gottes nicht entspricht; denn wer Christo recht dient, wird auch Gnade finden bei Gott und den Menschen. Das γάρ B. 18 begründet also nicht, warum die drei Stücke δικαιοσύνη κτε. das Wesen des Reiches Gottes ausmachen (S., G.), auch nicht den Inhalt von B. 17 im allgemeinen (W.), sondern den in B. 16 ausgesprochenen, durch B. 17 erläuterten Gedanken, daß es die eigene Schuld der Christen wäre, wenn ihr Gnadenstand zum Gespött würde. — Durch den Ausdruck δουλεύειν τῷ Χριστῷ stellt B. die Erörterung über den vorliegenden speziellen Fall auf die allgemeine Grundlage des ganzen paränetischen Teils. Gott oder Christo zu dienen ist die Hauptpflicht des Christen; in dem Maße, wie wir diese Pflicht erfüllen, kommen wir auch zu gegenseitiger Duldung.

B. 19. Obwohl das überwiegend bezeugte διώκωμεν sich auch verteidigen läßt (: es kann bei uns nicht anders sein, wir jagen dem nach usw.), paßt doch διώκωμεν (CDE) weit besser in den paränetischen Zusammenhang, so daß der Gedanke an einen Schreibfehler nicht abzuweisen ist. Dagegen erscheint das φυλάσσωμεν hinter ἀλλήλους (DEFG) recht müßig. — τὰ τῆς εἰρήνης. „Daraus, daß hier εἰρήνη von der Eintracht steht, folgt nicht, daß es auch B. 17 so genommen werden muß, da



das Folgende zeigt, daß eine Anspielung auf die dort genannten Stücke nicht stattfindet“ (W.).

B. 20. τῷ διὰ προσκόµματος ἐσθίουσι wird von den meisten auf den Glaubenschwachen bezogen, der trotz seiner Bedenken, und darum zum Schaden für seine Seele ißt (Chrys., L., Beza, Rück., Th., Phil., H., G., W.). Es müßte aber dabei vorausgesetzt werden, daß er von dem Starken zum Essen verleitet wäre; und dafür bietet der Text keinen Anhalt. Liegt es da nicht näher, daß B. hier den Starken einschärfen will, daß sie auch ihrerseits unrecht tun, wenn sie den Schwachen durch ihr Essen Ärgernis bereiten (so Grot., B., de Wette, v. Heng. u. a.)? Das wird fast zur Gewißheit, wenn man den Gegensatz zwischen κακόν B. 20 und καλόν B. 21 beachtet, einen Gegensatz, der in den beiden Wörtern selbst so deutlich angezeigt liegt, daß es gar nicht erst der Hinzufügung einer adversativen Partikel bedurfte. Wenn das καλόν darin besteht, daß man dem Schwachen zuliebe auf das Essen verzichtet, was kann das κακόν dann anders sein, als daß man ihm zu Trotz ißt? Der Einwand, daß bei dieser Auffassung die pragmatische Beziehung auf die κατάλυσις des ἔργου τοῦ Θεοῦ verloren gehen würde, ist hinfällig, da das Bauwerk Gottes nicht der einzelne Christ als solcher (M., Ph., H.) oder sein Glaube (Theod., Reiche) oder sein ewiges Heil (Chrys., Deß., Theoph.) oder das in ihm gepflanzte Leben (de W., W.), sondern das Reich Gottes ist; denn im Kontexte handelt es sich nicht um die Erbauung des Einzelnen εἰς Χριστόν, sondern um die οἰκοδομὴ εἰς ἀλλήλους B. 19.

B. 21. Die Worte ἢ σκανδαλίζεται ἢ ἀσθενεῖ fehlen bei NAC; statt προσκόπτει lesen NP λυπεῖται. Die Entscheidung ist schwierig, da innere Gründe nicht mitsprechen. Tischendorf, B. und H. folgen der verkürzten Lesart. Sollte die längere richtig sein, so würde das προσκόπτει zu beziehen sein auf den schmerzlichen Anstoß, den er nimmt, σκανδαλίζεται auf die Ver-

wirrung seiner sittlichen Begriffe, ἀσθενεῖ auf seine Glaubensschwäche, die Gefahr für sein Seelenheil befürchten ließe.

B. 22. ὁ μὴ κρίνων ἑαυτὸν ἐν ᾧ δοκιμάζει wird von G. übersetzt: „wer sich nicht selber richtet über die Entscheidung, die er getroffen hat.“ Aber das müßte heißen ἐν ᾧ ἐδοκίμασεν. Hier handelt es sich darum, daß man bei der Entscheidung selbst nicht unsicher und von anklagenden Stimmen seines Gewissens geängstigt ist, sondern ἐν τῷ ἰδίῳ νοῦ πληροφορηθεὶς B. 5. Und das kann bei dem Schwachen ebensogut der Fall sein wie bei dem Starken (gegen H., W.).

B. 23. πᾶν δέ κτε. ist nur durch ein Komma von ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως (sc. ἔφαγεν) zu trennen, weil damit erst der Grund für das κατακέκριται angegeben wird: „Er ist gerichtet, weil sein glaubensloses Essen, wie alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde ist.“ Der Glaube ist eben etwas unmittelbar Gewisses. Denn er entspringt nicht aus verstandesmäßigen Reflexionen, sondern er ist die Hingabe des Herzens an Christum. Er läßt sich einfach treiben von dem Geiste Christi und tut darum, was er tut, als etwas Selbstverständliches. Wenn wir dagegen etwas mit inneren Bedenken (διακρινόμενοι) tun, so können wir überzeugt sein, daß nicht der Geist Christi dabei das agens ist, sondern die σὰρξ, und daß es deshalb etwas Sündliches ist. — Denselben Grundsatz sollten wir übrigens auch auf die Exegese des Wortes Gottes anwenden. Solange wir noch in Zweifel sind über den Sinn einer Stelle, können wir daraus schließen, daß wir sie noch nicht richtig verstanden haben, oder daß der Text korrumpiert ist. Denn die Wahrheit hat eine einleuchtende Kraft. — Das Wort πίστις darf weder verwässert werden in „subjektive moralische Überzeugung“, noch darf es belastet werden mit näheren Bestimmungen, die eigens für diese Stelle zurechtgemacht sind als „fides, qua fideles consentur, conscientiam informans et confirmans“ (B., M.). Recht mißverständlich sind auch die Erklärungen von G.: „Was man nicht

als von Christo erkaufte und im Genuß seines Heils stehend tun kann, das soll man überhaupt nicht tun“ — als ob der Glaube uns nur ein Kriterium an die Hand gäbe, wonach wir bei etwaigen Zweifeln die Entscheidung zu treffen hätten, während er doch die Zweifel a limine ausschließen soll — und von W.: „Sündhaft ist unser Tun, sobald wir auch nur zweifeln, ob damit die Fortdauer des Heilsbesitzes verträglich sei“ — als ob der Zweifel den eventuellen Folgen der Handlung gälte, während er sich doch nur darauf beziehen kann, ob die Handlung selbst dem Willen Gottes und Christi entspricht oder nicht. Beide Ausleger, G. und W., verlegen außerdem den Schwerpunkt in das Tun: Tut nichts, was euch von Christo scheiden oder euern Heilsbesitz vernichten würde, ja nicht einmal etwas, was möglicherweise diese Wirkung haben könnte. Beim Apostel dagegen liegt der Schwerpunkt lediglich in der Gesinnung. Das Tun erwähnt er überhaupt gar nicht (beachte das Fehlen des εἶπαγεν). Das Fleischnessen ist etwas sittlich ganz Indifferentes, was unserer Seele nicht den mindesten Schaden tun kann. Das Seelenverderbliche (ἀμαρτία) ist der Zweifel.

Hier findet sich in einigen Handschriften eine räthelhafte Konfusion. Die Majj. ALP (Orig. bezeugt, daß ihrer noch mehr vorhanden waren) und viele Minn., dazu die alten Ausleger Chrys. und Theod. lassen unmittelbar auf 14, 23 die drei Verse der Schlußdoyologie 16, 25—27 folgen, indem sie dieselbe am Ende des Briefes theils wiederholen, theils weglassen. In G ist hinter 14, 33 ein leerer Raum gelassen. Eine befriedigende Erklärung dieses Faktums, aus dem weitgehende Schlüsse auf die Unehtheit der beiden letzten Kapitel oder auf ihre Vermengung mit Bestandteilen aus anderen, angeblich verloren gegangenen paulinischen Briefen gezogen sind, ist bisher nicht gefunden worden. Daß aber die Doyologie hier nicht ihren ursprünglichen Platz hat, sondern daß es sich nur um eine Konfusion handelt, geht, abgesehen von dem Zeugnis der meisten

und besten Majj., aus dem Zusammenhange hervor. G. verteidigt zwar jene Stellung; aber gerade sein Erklärungsversuch dient dazu, ihre Unmöglichkeit recht ins Licht zu setzen. Die Hypothese der Ueclitheit der beiden letzten Kapitel im allgemeinen und der Schlußdogologie im besonderen (Baur, B. u. a.) stützt sich theils auf das angebliche Vorkommen einiger judaisirender Gedanken und Ausdrücke, theils auf die Polemik gegen Irrlehren, die angeblich einer späteren Zeit angehören (16, 17—20). Aber das Judaisierende befindet sich nur in der Einbildung jener Kritiker; und daß die 16, 17—20 bekämpfte Irrlehre sich zur Zeit des Apostels noch nicht bemerkbar gemacht habe, ist eine durch nichts bewiesene Behauptung. Man beruft sich auch auf das Zeugnis des Marcion, der nach einer Notiz des Orig. in seiner Ausgabe der paulinischen Briefe die beiden letzten Kapitel des Römerbriefes verstümmelt (dissecuit) und die Schlußdogologie ganz fortgelassen hat (penitus abstulit). Aber welches Gewicht könnte das Zeugnis dieses antijüdischen Fanatikers, dessen Willkürlichkeit bekannt ist, für einen unbefangenen Beurteiler haben, selbst wenn wir über Art und Umfang seiner Verstümmelungen näher unterrichtet wären? Was endlich die Hypothese anlangt, als ob die beiden letzten Kapitel mit apaulinischen Bestandteilen oder mit Bruchstücken aus verloren gegangenen paulinischen Briefen vermengt seien, so ist daran nur so viel richtig, daß der Abschnitt 16, 1—20 wahrscheinlich ein nach Ephesus gerichtetes, später mit dem Römerbrief vereinigtcs Empfehlungsschreiben für die Phöbe darstellt. Im übrigen aber ist das Gedankengefüge der beiden letzten Kapitel so fest, daß jeder Absplitterungsversuch davon abprallt.

---

## Kapitel 15.

V. 1. ὀφείλομεν δὲ knüpft steigernd an das καλόν in V. 21 an: „Nicht nur edel ist es, sich den Schwachen zuliebe gewisse Beschränkungen aufzuerlegen, sondern es ist geradezu unsere Pflicht, der Schwachen Gebrechlichkeiten zu tragen, indem wir uns ihrem Standpunkt akkommodieren.“ Gewöhnlich läßt man hier einen neuen Abschnitt beginnen, der bis V. 13 läuft, indem man das δὲ entweder einfach metabatisch faßt oder es einen Gegensatz anzeigen läßt zwischen der Gefahr, die die Schwachen laufen würden, wenn sie aus Akkommodation gegen die Starken äßen (14, 23), und der Verpflichtung, die sich daraus für die Starken ergibt. Allein diese Verpflichtung würde keinen Gegensatz zu jener Gefahr bilden, sondern eine Folge davon; es müßte also nicht δὲ stehen, sondern οὐν. Und ein Übergang zu einem neuen Abschnitt findet hier überhaupt nicht statt, nicht einmal eine Erweiterung des Themas vom Besonderen zum Allgemeinen (G.), sondern wir bleiben in den ersten Versen des 15. Kapitels noch genau in derselben Sphäre wie in Kap. 14, nämlich bei dem gegenseitigen Verhalten der Christen bei Meinungsverschiedenheiten über Adiaphora. Zunächst hat P. den Starken und den Schwachen verboten, sich gegenseitig zu verachten oder zu richten 14, 1—12. Er hat sich dann an die Starken insonderheit gewandt mit der Ermahnung, den Schwachen zuliebe auf die Geltendmachung ihres Rechts zu verzichten, damit nicht die Welt Anlaß zu Lästerungen erhalte, und der Bau des Reiches Gottes nicht gestört werde V. 13—20. Dieser Ermahnung hat er noch Nachdruck gegeben durch den Hinweis, daß es edel ist, für das Seelenheil seiner Brüder persönliche Opfer zu bringen, und kurz angedeutet, worin die Seelengefahr für die Schwachen besteht V. 21—23. Und nun fährt er fort: Wir Starken haben sogar die Pflicht usw. Das δὲ markiert also die Steigerung von dem persönlichen Wohlwollen, das er 14, 21 forderte, zur Pflicht.

B. 4. B' liest: ὅσα γὰρ ἐγράφη statt προεγράφη, das alle anderen Majj. haben.

B. 5. Hier beginnt offenbar ein neuer Abschnitt. Denn Einmütigkeit ist etwas anderes als gegenseitige Duldung. Es handelt sich auch von hier an nicht mehr wie bisher um den Gegensatz zwischen Starken und Schwachen, sondern über tiefgehende Meinungsverschiedenheiten über das Wesen des Christentums. Und was angestrebt wird, ist nicht gegenseitige Anerkennung oder eine äußere Akkommodation an den Standpunkt des anderen bei Wahrung der eigenen Sonderüberzeugung, sondern eine innere Einigung in derselben Gesinnung, ein τὸ αὐτὸ φρονεῖν κατὰ Ἰησοῦν Χριστόν. Dem entsprechend wird nicht gefordert, daß wir uns gewissermaßen in die Seele der Gegenpartei hineinversetzen sollen, um ihre Motive richtig würdigen zu lernen, sondern beide Parteien sollen aus sich selbst herausgehen, um in Christo ihren Standpunkt zu nehmen und in ihm sich zu einer Einheit zusammenzuschließen, indem sie sich untereinander aufnehmen, wie er sie aufgenommen hat. Zu dieser Gleichheit des Ausgangspunktes soll dann aber noch die Gleichheit des Zieles hinzukommen: die Ehre Gottes. Wenn sie wirklich das Ziel unseres Dichtens und Trachtens ist, dann wird der Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen verschwinden und zu einem bloßen Unterschiede werden, der keinen Mißklang mehr in die Gemeinde hineinbringt, sondern im Gegenteil eine liebevolle Harmonie zur Folge hat, weil aus den Reihen der Judenchristen das Lob der Treue Gottes, aus denen der Heidenchristen das Lob Seiner Barmherzigkeit erklingen wird. Was B. hier über die Überwindung des Gegensatzes zwischen Juden- und Heidenchristen sagt, das gilt mutatis mutandis von der Überwindung der Gegensätze zwischen den verschiedenen theologischen Richtungen überhaupt. — Wenn man κατὰ Χριστόν Ἰησοῦν übersetzt: „nach dem Willen Christi“, d. h. weil er will, daß wir einmütig seien, so müssen wir uns auch bemühen, es zu

werden (B.), so wird der Ausdruck τὸ αὐτὸ φρονεῖν κατὰ Χρ. Ἰ. seiner schönsten Bedeutung entleert; denn die besteht eben darin, daß Christus selbst das bestimmende Ideal der Gesinnung jedes Einzelnen sein soll.

B. 7. εἰς δόξαν τοῦ Θεοῦ gehört in erster Linie zu προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους (Chrys., Def., G. u. a.), wenn schon man es mittelbar auch zu προσελάβετο ὑμᾶς ziehen kann (H.). Denn die Aufnahme der verschiedenartigen Elemente in die Gemeinde hatte denselben Zweck, als sie von Christo geschah, als wenn sie von uns geschieht. Hier aber soll der Zusatz εἰς δόξαν κτε. zunächst zur Begründung der Ermahnung dienen; das gemeinsame Ziel soll ein weiteres Einigungsband sein. Es bedeutet eine vollständige Verkennung der Tendenz dieses Abschnittes, wenn man behauptet, daß dieser Zusatz zu προσλαμβάνεσθε ἀλλήλους nicht paßte.

B. 8. λέγω γάρ „Ich will mich darüber erklären, wieso das von Christo inaugurierte, von der Gemeinde fortgesetzte gegenseitige Aufnehmen zur Ehre Gottes dient.“ Daß Christus selbst die Heiden schon aufgenommen habe, kann man kaum sagen; sondern die Gemeinde hat es in seinem Sinne und auf seinen Befehl hin getan, so daß er dabei nur mittelbar der Aufnehmende ist. Darum wird hier die Aufnahme der Juden direkt auf Christum zurückgeführt: Seine Arbeit hat ihnen gegolten (διάκονος αὐτῶν ἐγένετο), um durch Erfüllung der ihnen gegebenen Verheißungen die Treue Gottes zu verherrlichen. Hinsichtlich der Heiden aber wird in B. 9 nur objektiv konstatiert, daß ihre Annahme zur Verherrlichung der Barmherzigkeit Gottes gedient hat. — Die Lesart γενέσθαι ist durch B C D F G besser bezeugt als γεγεννησθαι durch A E L P.

B. 9. δοξάσαι kann nicht Optativ sein (H.), weil diese Form nicht als solche im Zusammenhange kenntlich sein, auch δοξαζέτω dem Zwecke besser entsprechen haben würde; es kann aber auch nicht parallel dem βεβαιῶσαι von εἰς τὸ abhängig

gemacht werden (Beza, B., v. Heng., M.), weil die Konstruktion sehr hart, und der sich daraus ergebende Gedanke, das Heil der Heiden beruhe darauf, daß Christus ein Diener der Beschneidung geworden sei, an sich sehr problematisch und hier jedenfalls sehr weit hergeholt erscheint. Es ist vielmehr von λέγω abhängig und dem γενέσθαι parallel, daher auch wie dieses als Präteritum zu fassen: Sie haben verherrlicht. Allerdings geht die Verherrlichung noch fort, und deshalb nehmen manche wie L., G. δοξάσαι hier in zeitlosem Sinne. Aber P. schaut hier hin auf die Tatsache, daß schon Scharen von Heiden in die christliche Kirche eingegangen sind; und damit ist im Prinzip die Verherrlichung schon geschehen. Wenn Th., Phil. u. a. übersetzen: „daß die Heiden verherrlichen sollen“, so müssen sie in λέγω den Begriff des Befehlens hineinlegen, den es ja haben kann, den es aber offenbar in Beziehung auf γενέσθαι nicht hat; es geht aber nicht an, ihm für den zweiten davon abhängigen Satz einen anderen Sinn unterzuschieben als für den ersten. — Sie haben Gott verherrlicht, sc. als sie sich bekehrten. Sie waren also dabei die handelnden Subjekte. Sie konnten das aber nur sein, weil sie zuerst von Christo bezw. von seiner Gemeinde aufgenommen waren. — Die Bekehrung der Heiden ist ein Denkmal der Barmherzigkeit Gottes, weil ihnen das Heil nur aus freier Gnade zuteil geworden ist. Denn wenn auch ihre Errettung nach dem Zeugnis des Alten Testaments im Rate Gottes vorgesehen war, so war ihnen doch keine darauf bezügliche Verheißung gegeben, die Gott hätte einlösen müssen. Darum sind sie auch ihrerseits am meisten berufen, die Barmherzigkeit Gottes zu preisen. Beide Gedanken kommen in den nachfolgenden Zitaten zum Ausdruck. Im ersten (Ps. 18, 50) erklärt David als Typus des Messias, daß er Gott loben will unter den Heiden, natürlich für die ihnen widerfahrne Gnade. Im zweiten (Deut. 32, 43) und dritten (Ps. 117, 1) werden die Heiden selbst aufgefordert, Gott ihren Preis darzubringen. Im letzten



(Jes. 11, 10) endlich wird hinzugefügt, daß das Heil in Christo, wie es ihr Lobpreis in der Gegenwart ist, so auch der Grund ihrer Hoffnung für die Zukunft sein soll.

B. 13. B. ist am Ende seiner Ermahnungen. Darum benutzt er den im letzten Zitat angeschlagenen Ton ἐπιούσιν, um ihn zu einem vollen, schönen Schlußakkorde auszugestalten: „Ja, solche Hoffnung wünsche ich euch in reichstem Maße. Und da ihr selbst sie euch nicht geben könnt, so wünsche ich, daß der Geber aller guten und vollkommenen Gabe sie euch schenken möge.“ Von der Hoffnung war in Kap. 5 die Rede, wo sie erschien als unmittelbare Frucht der Rechtfertigung; dann noch einmal in Kap. 8, wo sie tiefer, völliger und siegesgewisser geworden ist und die Krone des Christenlebens hier auf Erden bildet. Im letzteren Sinne ist die ἐλπίς hier gemeint; denn nur auf sie paßt der Ausdruck περισσεύειν ἐν τῇ ἐλπίδι, und auch das ἐν δυνάμει πνεύματος ἁγίου wird am schicklichsten so gedeutet, daß diese ἐλπίς die Frucht eines in der Kraft des heiligen Geistes geführten Wandels darstellt. Sie deckt sich also im wesentlichen mit der in Kap. 8 geschilderten Heilsgewißheit (πίστις) und mit der χαρά ἐν πνεύματι ἁγίῳ 14, 17. In der That liegen in der Heilsgewißheit alle drei Momente enthalten, so daß man zweifelhaft sein könnte, unter welchem Gesichtspunkt sie am treffendsten zu kennzeichnen ist. Sie ist πίστις, sofern sie ein Glauben in der höchsten Potenz, ein πεπεῖσθαι (8, 38) ist. Sie ist ἐλπίς, sofern ihr Inhalt die zukünftige Herrlichkeit ist. Sie ist χαρά, sofern sie ein Triumphieren über alle Nöte und Unvollkommenheiten der Erde ist. — Zu solcher Heilsgewißheit kommt man freilich nicht mit einem Schlage, sondern erst durch eine lange Kette von Erfahrungen der Gnade und Treue Gottes. Der uns bei der Rechtfertigung geschenkte Friede muß sich erst in den mannigfachsten Lebensverhältnissen und Anfechtungen bewähren; wir müssen gleichsam erfüllt werden mit πᾶσα εὐφροσύνη. Und zu der ersten Freude

über das uns bei der Rechtfertigung geschenkte Heil muß erst noch manche andere Freude hinzukommen über immer neue Durchhilfen und über immer neue Siege, die uns Gott schenkt über innere und äußere Feinde; wir müssen gleichsam erfüllt werden mit *πᾶσα χαρά*, bevor wir unseres Heils völlig gewiß sind. Dazu muß dann aber noch kommen, daß wir in der Kraft des heiligen Geistes wirklich mit Christo in einem neuen Leben wandeln. — Bei dem Ausdruck *ὁ Θεὸς πληρώσαι ὑμᾶς πάσης χαρᾶς* denkt also P. an alle einzelnen Freudenblicke, die in ihrer Gesamtheit die *χαρὰ ἐν πν. ἁ.* konstituieren. Bei dem Ausdruck *ἐν τῷ πιστεύειν* könnte man schwanken, ob man das *πιστεύειν* hier unter dem Gesichtspunkt einer Göttlichen Gnadengabe wie 12, 3 oder unter dem einer menschlichen Leistung wie sonst immer im Briefe aufzufassen habe. Letzteres ist wahrscheinlich, weil das *ἐν τῷ πιστεύειν* dann besser dem *ἐν δυνάμει πνεύματος ἁ.* korrespondiert, und weil es passend erscheint, bei dem, was Gott an uns tun soll, auch dessen zu gedenken, was von unserer Seite zu geschehen hat, damit Sein Segen bei uns wirksam werden könne. Wir analysieren deshalb den Segenswunsch folgendermaßen: „Steht fest und nehmt zu im Glauben, damit euch Gott immer mehr Freude und Frieden zu schmecken geben könne, und damit ihr so in den Genuß der völligen, ja überschwenglichen Christenhoffnung kommt, was freilich nur möglich ist, wenn ihr in der Kraft des heiligen Geistes einen neuen Wandel führt.“ — Dadurch, daß dieser Segenswunsch an die Ermahnung zur Einmütigkeit angeknüpft ist, wird angedeutet, daß wir diesen Gipfel des christlichen Lebens, die völlige Hoffnung oder Heilsgewißheit, nur erreichen werden, wenn wir erst nach dem Gebote unseres Heilandes untereinander in ihm eins geworden sind, so wie er es mit dem Vater ist. Und ist es denn nicht so, daß gerade der Widerstreit der theologischen Meinungen, in dem wir leider noch immer stehen, viel dazu beiträgt, uns, wenn auch nicht an unserem Gnadenstande irre zu machen, so

doch den Ausblick auf die große, herrliche Zukunft des Reiches Gottes zu trüben? Mögen auch Einzelne eine solche Plerophorie der Überzeugung besitzen, daß gegnerische Ansichten für sie kaum existieren; aber die Heilsgewißheit der meisten Gemeindeglieder leidet sehr darunter, daß ihnen von den positiven und liberalen Pastoren und dann weiter noch von den verschiedenen Sekten und Teilkirchen oft ganz entgegengesetzte Ansichten über die Grundwahrheiten des Christentums aufgetischt werden. — ὁ Θεὸς τῆς ἐλπίδος wird Gott genannt wie in B. 5 ὁ Θεὸς τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς παρακλήσεως, weil Er die Hoffnung gibt. Man kann sie aber nicht so wie die Geduld und den Trost unmittelbar aus der Heiligen Schrift schöpfen, sondern die völlige Hoffnung oder Heilsgewißheit muß, obgleich sie uns ebenfalls aus der Schrift zukommt, erst durch den Kanal eines Heiligungslebens, das wir in der Kraft des heiligen Geistes, den Gott uns mitteilt, führen, hindurch, um unser geistiges Eigentum zu werden. — Das zweimalige ἐλπίς in unserem Verse steht offenbar in Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden Zitat: Die Heiden werden auf ihn hoffen. Ob man aber daraus den Schluß ziehen darf, daß die römische Gemeinde bis auf vereinzelte Ausnahmen heidenchristlich gewesen sei, ist doch fraglich, da der Segenswunsch allen Gemeindegliedern ohne Unterschied gilt, und da die Hoffnung keineswegs ein Privileg der Heidenchristen ist. Nur soviel geht daraus hervor, daß die römische Gemeinde jedenfalls keinen judenchristlichen Charakter gehabt hat; denn dann wäre die Anknüpfung des Segenswunsches gerade an jenes Zitat nicht angebracht gewesen.

B. 14. ἀδελφοί ist in NABC weggelassen.

B. 15. *τολμηρότερον* (oder *τολμηροτέρως*, wie A und B lesen) heißt nicht „rückhaltsloser“ (G.), sondern „kühnlicher“. Die Kühnheit aber kann, da das Brieffschreiben selbst kein gefährliches Abenteuer war, nur in dem Tone liegen, dessen er sich ihnen gegenüber bedient hat, indem er zu ihnen, die doch schon

auf einer ziemlich hohen Stufe des geistlichen Lebens standen, redete wie ein Lehrer zu seinen Schülern (*ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑμᾶς*). Denn daß die Kühnheit etwa darin bestanden haben sollte, daß er als Heidenapostel an eine judenchristliche Gemeinde schreibe (Mang., B.) oder an eine nicht von ihm selbst gestiftete Gemeinde (H.), hat keine innere Wahrscheinlichkeit. — *ἀπὸ μέρους* „teilweise“ habe ich euch so geschrieben, d. h. nicht der ganze Brief ist in diesem belehrenden Tone gehalten, sondern an manchen Stellen habe ich wie ein Bruder zu Seinesgleichen geredet. Wenn H. *ἀπὸ μέρους* „stückweise“ übersetzt, was schon sprachlich unstatthaft ist, und es auf den fragmentarischen Charakter des Briefes deutet, so ist das in der That gerade beim Römerbrief sehr deplaziert. Nicht minder verfehlt ist es, wenn G. *ἀπὸ μέρους* zu *ἐπαναμιμνήσκων* zieht und übersetzt „wenn ich euch bis zu einem gewissen Grade jene Dinge wieder ins Gedächtnis rufe“, als ob dastände *ὡς ἐπαναμιμνήσκων ὑ. ἀπὸ μέρους*, abgesehen davon, daß *μέρος* nicht „Grad“, sondern „Teil“ bedeutet.

B. 17. Der bestimmte Artikel *τῆν* ist durch BCDEFG zu gut beglaubigt, als daß er unberücksichtigt bleiben könnte. Darum ist G.'s Übersetzung „Ich habe Grund, mich zu rühmen“ unhaltbar. *τῆν* weist zurück auf die Art und Weise, wie er sich eben gerühmt hat (nicht: wie er sich zu rühmen pflegte, de W.); und der Gegenstand dieses Rühmens war nicht, wie meist angenommen wird, seine apostolische Würde, auf die er vielmehr nur zur Begründung seines Rühmens hingewiesen hat, sondern die autoritative Stellung eines Lehrers, die er den Römern gegenüber in Anspruch nahm. Er beansprucht sie aber nicht schlechthin, sondern nur für „die Dinge, die Gott betreffen“. Denn daß *τὰ πρὸς τὸν Θεὸν* ein terminus technicus für die gottesdienstlichen Funktionen sei, wird aus Hebr. 2, 17; 5, 1 gar zu willkürlich gefolgert. Der an sich ganz allgemeine Ausdruck erhält vielmehr erst durch den Zusammenhang seine nähere

Bestimmung. — Und zwar beansprucht er jene autoritative Stellung in Sachen der Religion den Heiden gegenüber *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* „auf Grund seines Verhältnisses zu Christo Jesu“, der ihm, wie er B. 15 f. behauptet hat, das Amt eines Heidenapostels übertragen hat. Und daß das keine leere Behauptung ist, wird im Folgenden bewiesen. — Reiche und Erw. ziehen *ἐν Χρ. Ἰ.* zu *τὴν καύχῃσιν* „Ich rühme mich Christi sc. seines Beistandes“. Zwar würde das Fehlen des Artikels (*τὴν ἐν Χρ. Ἰ.*) dabei nicht stören, da der in *καύχῃσις* vorherrschende Verbalbegriff eine direkte Anknüpfung schon gestatten würde (wie 3, 25 *διὰ τὴν πάρεσιν . . . ἐν τῇ ἀνοχῇ τ. Θ.*); aber weder hat er sich im Vorhergehenden Christi gerühmt, noch begründet er im Folgenden das Recht, sich seiner Hilfe zu rühmen. Die meisten nehmen *ἐν Χρ. Ἰ.* als Zusatz zu dem ganzen Ausdruck *ἔχω τὴν κ.* in dem Sinne, wie sonst ziemlich häufig *λέγειν* oder *μαρτύρεσθαι ἐν Χρ. Ἰ.* gebraucht wird (z. B. 9, 1; Eph. 4, 17; 2. Kor. 2, 17; 12, 19): so reden, daß man sich dabei seiner Lebensgemeinschaft mit Christo bewußt ist, und bemerken erläuternd, daß dadurch die etwaige Anstößigkeit dieses Sichrühmens gemildert werden solle. Aber dann wäre es ein ziemlich tonloser Zusatz. Es hat aber gerade den Hauptakzent (Chryf., Theoph., Fr.), wie aus dem Folgenden hervorgeht. Denn da wird nicht nachgewiesen, daß er sich nie anders denn als ein Werkzeug Christi rühmen werde, sondern daß ihn Christus durch die ihm geschenkten Erfolge als Heidenapostel ausgewiesen habe.

B. 18. *τολμήσω* spielt deutlich auf *τολμηρότερον* B. 15 an, woraus wieder hervorgeht, daß die „Rühnheit“, deren Berechtigung er nachweisen will, die Inanspruchnahme der lehrhaften Autorität ist, die sich stützt auf den ihm übertragenen Apostolat. — Indem B. *τι ὧν* (nicht *τι ὅ*) schreibt, will er dem Satze eine über den vorliegenden Fall hinausreichende, allgemeine Bedeutung geben: „Ich werde mich nicht erkühnen, irgend etwas

aus dem Bereiche dessen, was nicht durch die Tat bewiesen ist, zu behaupten“ (daher auch das fut. *τολήσω*). *β.* hat ja nicht nur seinen Apostolat behauptet, sondern auch noch vieles andere: daß den Heiden das Heil zugebacht sei, daß das Evangelium eine Kraft Gottes sei, auch sie selig zu machen, daß sie ohne Gesetz allein durch den Glauben Gerechtigkeit finden usw. Keine derartige Behauptung würde er aufstellen, wenn sie nicht durch die Tat bewiesen wäre. Natürlich bezieht sich dieser Grundsatz nur auf die eigenen Behauptungen des Apostels. Was Christus geoffenbart hat, und was die Schrift bezeugt, bedarf weiter keiner Bestätigung. — Man trifft übrigens den Sinn des Apostels nicht ganz, wenn man das *λαλεῖν* auf das *β.* 17 erwähnte *καυχᾶσθαι* bezieht, als ob er den Verdacht der Prahlerei abweisen wollte. Es geht vielmehr auf die Behauptung seiner apostolischen Würde *β.* 15 f., auf die er den Anspruch der lehrhaften Autorität, das *καυχᾶσθαι*, gründet. Allerdings schießt *G.* über das Ziel hinaus, wenn er dies *οὐ τολήσω τι λαλεῖν ὧν κτε.* einen Paroxysmus des Sichrühmens nennt, indem er dem Apostel den Gedanken unterschiebt: Alles, was ich zum Erweise meines Apostolats sagen würde, würde noch weit hinter der Wirklichkeit zurückbleiben, während er doch offenbar nur sagen will: Ich würde meinen Apostolat nicht behaupten, wenn er nicht durch die Tat erwiesen wäre. — Was die Konstruktion des Satzes betrifft, so läuft er so aus, als wenn begonnen wäre: Meine Behauptung wird bewiesen durch das, was Christus usw.

*β.* 19. *B* liest kurzweg *πνεύματος*, *NLP* *πνεύματος Θεοῦ*, alle übrigen *Majj.* *πνεύματος ἁγίου*.

## Kapitel 16.

Unter den Neueren steht *G.* (neben *H.*) ziemlich allein da als Verteidiger der ursprünglichen Zugehörigkeit von 16, 1—20

zum Römerbriefe. Gründe: 1. Die ungewöhnliche Aufzählung der vielen Namen erkläre sich am passendsten, wenn es sich um eine nicht von ihm selbst gestiftete Gemeinde handle. Er habe auf diese Weise allen namhaft gemachten Personen, die er größtenteils nur vom Hörensagen kannte, für ihre bei der Gründung der Gemeinde geleistete Arbeit, die sie gewissermaßen an seiner Stelle getan hatten, einen öffentlichen Dank abstaten wollen, wozu bei einer von ihm selbst gegründeten Gemeinde keine Ursache vorgelegen hätte. Allein ein derartiger Zweck ist durch nichts angedeutet. Viel näher liegt es jedenfalls, daß es alte Bekannte waren, die er grüßen ließ. 2. Es gebe keine plausible Erklärung dafür, wie ein nach Ephesus gerichtetes Schreiben dem Römerbrief habe einverleibt werden können. Wir glauben eine solche Erklärung gegeben zu haben. 3. Es sei schwer begreiflich, daß er es für nötig gefunden haben sollte, eine Gemeinde, in der er kurz vorher volle drei Jahre zugebracht habe (sc. in Ephesus), vor judaistischen Umtrieben zu warnen. Aber in einem halben Jahre (so lange war er ungefähr schon abwesend) kann vieles Unvermutete eintreten. Und sicher lag es schon damals in seiner Absicht, auf seiner Reise nach Jerusalem nicht mehr persönlich in Ephesus vorzusprechen.

B. 7. *ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις* wird noch von Th., Gw., B., G. so gedeutet, als ob dem Andronikus und Junias damit apostolische Würde zuerkannt werden solle: „die den ersten Rang unter den Aposteln einnehmen“, indem man sich darauf beruft, daß auch von Aposteln der Slawen, der Südsee usw. geredet werde, um damit Missionare oder Evangelisten von hervorragender Tüchtigkeit zu bezeichnen. Indessen ist ein derartiger Sprachgebrauch im Neuen Testament nicht nachweisbar. Die dafür angezogenen Stellen beweisen nichts, da 1. Kor. 15, 7 die Urapostel gemeint sind und Act. 14, 4; 14 Barnabas nicht selbst Apostel genannt, sondern mit B. zusammen unter dem Kollektivnamen „die Apostel“, d. h. der Apostel und sein Gefährte

befast wird. Im Gegenteil wird im Neuen Testament stets, und besonders auch im Römerbrief, die apostolische Würde als eine direkt vom Herrn verliehene, nur den Zwölfen und dem P. zustehende bezeichnet. Und wenn wir jetzt das Wort in weiterem Sinne gebrauchen, so ist das gleichnisweise gemeint; Williams z. B. wird der Apostel der Südsee genannt, weil er dort in ähnlicher Weise bahnbrechend gewirkt hat wie ihrerzeit die Apostel.

B. 25. *κατὰ ἀποκάλυψιν κτε.* kann nicht über die beiden anderen Bestimmungen mit *κατά* hinweg an *τῷ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίξαι* angeknüpft werden „dem, der euch in meinem Evangelium usw. stärken kann entsprechend der Offenbarung usw.“ (Rück., Th., Phil.), da nicht einzusehen ist, was die Offenbarung usw. anders sein sollte als das Evangelium; es kann aber auch nicht mit G. von den in *εὐαγγέλιον* und *κῆρυγμα* liegenden Verbalbegriffen abhängig gemacht werden „nach meinem Evangelium und der Predigt von Christo, die ich ganz einrichte gemäß der mir gegebenen Offenbarung usw.“; denn von einer „ihm gegebenen“ Offenbarung steht nichts da, und der Gedanke wäre sehr gekünstelt; sondern die drei *κατά* sind einander koordiniert. Es findet also hier eine doppelte Steigerung des Ausdrucks statt: Mein Evangelium — oder vielmehr die Predigt Christi — nein, noch mehr, es ist die Offenbarung des ewigen Heilsratschlusses Gottes selbst. Wie passend am Schlusse eines Briefes, der von der Herrlichkeit des Evangeliums handelt!

B. 26. Am einfachsten wäre es, den Ausdruck *γραφαὶ προφητικαί* mit G. auf die Schriften der Apostel als der Träger einer neuen Gottesoffenbarung zu beziehen, wenn der Aorist *γνωρισθέντος* das zuließe. Denn von den Büchern des Neuen Testaments war bis dahin weiter nichts vorhanden als einige Briefe Pauli, von denen kaum anzunehmen ist, daß sie damals in Rom schon bekannt waren. Keinesfalls ist es anzunehmen, daß die Gemeinden diese Briefe damals schon so gewertet, und



daß  $\beta$ . von seinen eigenen Briefen in einem solchen Tone gesprochen haben sollte.

B. 27. Um das von allen Majj. außer B bezeugte  $\phi$  vor  $\eta$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$  zu retten, sind mannigfache Versuche gemacht worden, die darin übereinstimmen, daß sie ein Anacoluth als vorliegend erachten. Dabei lassen sich fünf Hauptgruppen unterscheiden: 1. Ew. und H. nehmen  $\delta\acute{\iota}\alpha$   $\text{Ἰησοῦ Χριστοῦ}$  in den Relativsatz hinein, als ob dastände:  $\phi$   $\delta\acute{\iota}\alpha$   $\text{Ἰ. Χρ. ἡ δόξα}$ . Allein diese Konstruktion ist sehr willkürlich und im Neuen Testament ohne Beispiel. 2. Th. und Phil. beziehen die Dogologie auf Christum;  $\beta$ . sei durch den Gedanken an die durch Christum geschehene Heilsvermittlung von seiner ursprünglichen Absicht, den Lobpreis für Gott den Vater zu bestimmen, abgelenkt worden und habe ihn nachträglich dem Erlöser gewidmet. 3. B. nimmt  $\phi$  für  $\alpha\upsilon\tau\omega$ , was sprachlich unmöglich ist. 4. M., de W. und W. fassen nach dem Vorgang des Thomas von Aquino  $\mu\acute{o}\nu\omega$   $\sigma\omicron\phi\omega$   $\Theta\epsilon\omega$   $\delta\acute{\iota}\alpha$   $\text{Ἰησοῦ Χρ.}$  als einen Begriff „dem durch Jesum Christum allein weisen Gotte“, was nicht nur sehr gekünstelt, sondern auch dogmatisch nicht unbedenklich ist. 5. G. bemerkt allen diesen Versuchen gegenüber mit Recht, es sei sehr unwahrscheinlich, daß  $\beta$ . im Überschwang des Gefühls vergessen habe, daß das entfernt stehende  $\tau\omega$   $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$  noch keine Rektion habe, da ja dieser Dativ in dem unmittelbar vorhergehenden  $\mu\acute{o}\nu\omega$   $\sigma\omicron\phi\omega$   $\Theta\epsilon\omega$  wieder aufgenommen sei. Nach seiner Ansicht habe  $\beta$ . das Anacoluth von vornherein beabsichtigt und die Ergänzung dem Leser als selbstverständlich überlassen. Zu  $\tau\omega$   $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$  —  $\sigma\omicron\phi\omega$   $\Theta\epsilon\omega$  sei nicht etwa zu ergänzen  $\epsilon\acute{\iota}\eta$   $\eta$   $\delta\acute{o}\xi\alpha$  (denn man verherrliche nicht den, der ein Werk tun kann, sondern den, der es getan hat), sondern ein allgemeiner Gedanke wie: Ihm sei vertrauensvoll unsere Bitte dargebracht! oder: Zu Ihm wollen wir hilfeseuchend aufblicken! Von diesem hinzuzudenkenden Verbalbegriff soll dann wieder  $\delta\acute{\iota}\alpha$   $\text{Ἰησοῦ Χρ.}$  abhängen, und daran eine Dogologie auf Christum geknüpft sein. Aber eine so ge-

wagte Konjektur ist kaum noch Erregese zu nennen. — Angesichts dieser vergeblichen Bemühungen, mit dem  $\bar{\omega}$  zu einer befriedigenden Erklärung zu gelangen, tragen wir kein Bedenken, die von B allein gebotene Lesart zu akzeptieren, die ohne Ergänzungen und Konstruktionschwierigkeiten folgenden Sinn ergibt: „Gott hat nach Seiner Weisheit, die niemand ergründen kann (daher  $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  σοφός Θεός), den Heilsratschluß entworfen und ausgeführt; Er hat uns im Evangelium Kunde davon gegeben; Er allein kann uns im rechten Glauben heiligen und erhalten. Ihm sei die Ehre durch Jesum Christum! Amen.“

---

## Nachwort.

Die Herrlichkeit des Evangeliums besteht also darin, daß es eine Kraft Gottes ist, wodurch Er Seinen ewigen Heilsratschluß verwirklicht. Denn Sein Endzweck ist die Hineinbildung der Kreatur, speziell der Menschheit, in Sein Wesen, d. h. in Seine Gerechtigkeit; und diese Hineinbildung geschieht mittels des Evangeliums. Wohl hatte Gott vor Zeiten schon im Gesetz den Menschen Seine Gerechtigkeit als Ideal vorgesteckt. Hätten sie es gehalten, so wären sie kraft ihrer eigenen sittlichen Arbeit (ἐξ ἑργων) Seiner Gerechtigkeit und Herrlichkeit teilhaftig geworden. Aber sie haben leider das Gesetz nicht einmal richtig verstanden; und sie hatten überdem selbst beim besten Willen keine Kraft es zu halten, so daß das Gesetz nur Erkenntnis der Sünde wirken konnte. Da es nun mit der menschlichen Gerechtigkeit nichts war und nie etwas werden konnte, so hat Gott aus Gnaden Seine eigene Gerechtigkeit geoffenbart, um sie uns mitzuteilen. Diese Offenbarung ist geschehen in Christo, bezw. in seinem ῥῆμα, dem Evangelium. Und zwar ist sie geschehen auf eine Weise, die ebenso der Heiligkeit Gottes wie unserem menschlichen Bedürfnis entspricht. Denn durch seinen blutigen Opfertod ist Christus, der die personifizierte Gerechtigkeit Gottes war, uns zu einem Süßmittel vorgestellt worden. Die Aneignung aber erfolgt mittels des Glaubens, der eine zwar mystische, aber reale Hingabe an Christum ist. Dieser Glaube schließt in sich zwei Hauptmomente: a) Da wir von Natur Sünder sind, so kann uns die Gerechtigkeit nur frommen, wenn sie uns so zukommt,

daß sie eine entfühnende Wirkung auf uns ausübt. Das nächste Objekt unseres Glaubens muß deshalb der Gekreuzigte sein. Wir müssen anerkennen, daß Christus unsere Sünde getragen und unsere Strafe gelitten hat, und müssen, indem wir über unser eigenes Ich schonungslos den Stab brechen, uns in den Tod Christi hingeben. b) Diese Hingabe in den Tod Christi wäre psychologisch unmöglich, wenn sie nicht zur Voraussetzung hätte die felsenfeste Überzeugung, daß der für uns Gekreuzigte auferstanden ist und uns an seinem neuen Leben Anteil geben kann und wird. Ihm werfen wir uns vertrauensvoll in die Arme.

Der Glaube an Jesum hat zur Folge eine völlige Umgestaltung des Verhältnisses Gottes zu uns. Er sieht uns nicht mehr an in uns selbst, sondern in Christo. Unsere Sünde wird uns vergeben, und Christi Gerechtigkeit uns zugerechnet. Aus Feinden Gottes (im passiven Sinne) werden wir Gegenstände Seiner Liebe und haben als solche die Hoffnung auf die ewige Herrlichkeit. — Aber auch unser eigenes Verhalten muß durch den Glauben ein völlig neues werden. Die Hingabe in den Tod Christi involviert ein Todesurteil über unseren alten Menschen. Das gilt es nun wirklich zu vollstrecken, indem wir den Teil unseres Wesens, der der Sünde verfallen war, nämlich die *σάρξ*, praktisch kalt stellen (*καταργεῖν*), damit wir hinfort der Sünde nicht mehr dienen, sondern unsere Glieder zum Dienste Gottes begeben. Für einen Ungläubigen würde das ja nicht möglich sein, da er durch das Gesetz im Dienste der Sünde festgehalten wird. Denn bei ihm ist das Fleisch übermächtig, und die im Fleische wohnende Sünde ersticht nicht nur jede gute Regung der Seele, sondern mißbraucht sogar das an sich heilige Gesetz zur Erregung von allerlei Lüsten. Der Gläubige dagegen, wenn anders sein Glaube von der rechten Art ist, betrachtet und behandelt die *σάρξ* als etwas aus seinem Wesensbestande Ausgeschiedenes. Damit ist sein alter Mensch, der ja aus der Verbindung von *σάρξ* und *νοῦς* bestand, tot,

und das Gesetz, das nur für den alten Menschen gegeben war, hat seine herrschende Stellung über ihn verloren. Was von uns übriggeblieben ist, nämlich der νόμος, geht eine neue Verbindung ein mit dem Auferstandenen, der sich in der Form des πνεῦμα mit uns vereinigt. Der Wille dieses πνεῦμα ist identisch mit dem Willen Gottes, deckt sich also auch sachlich mit dem mosaischen Gesetze. Da er aber nicht mehr über oder außer uns steht, sondern in uns selbst wirksam ist und mit den bisher unterdrückten Bestrebungen unserer eigenen Seele übereinstimmt, so steht seiner Verwirklichung kein Hindernis mehr im Wege. Die Rechtsforderung des Gesetzes, das ehemals ein toter Buchstabe geblieben war, kommt zur Erfüllung bei denen, die den Geist Christi in sich aufgenommen haben. Und das war eben der Zweck Gottes bei der Offenbarung Seiner Gerechtigkeit. Was Er uns zunächst mittels des Glaubens frei geschenkt hat, das sollen wir durch ernste Heiligungsarbeit in die Praxis überführen, damit wir selbst verklärt werden in Sein Bild. Unsere Heiligungsarbeit aber besteht darin, daß wir, die sündlichen Regungen des Fleisches sorgfältig niederhaltend, in jeder Lebenslage unseren Leib zum Organ des klar erkannten Willens Gottes machen. Wenn wir das tun, so werden wir nicht mehr nur für gerecht erklärt, sondern wir besitzen dann eine wirkliche und wesenhafte Gerechtigkeit, die aber, weil sie aus dem Glauben kommt, im Grunde Gottes eigene Gerechtigkeit ist; nur ihre Überführung ins praktische Leben geschieht unter unserer Mitwirkung. Die Frucht endlich dieser Lebensgerechtigkeit ist die Heilsgewißheit. Denn der Geist, der das Prinzip unseres neuen Lebens ist, manifestiert sich uns selbst als ein Geist der Kinderschaft und trägt darum die Hoffnung auf die zukünftige Herrlichkeit in sich, eine Hoffnung, die zu zweifelloser Gewißheit wird, wenn wir erwägen, daß dieser Geist nichts anderes ist als die in uns wirksame Liebe des allmächtigen Gottes.



# Beiträge

zur

## Förderung christlicher Theologie.

---

Herausgegeben von

**D. A. Schlatter,**  
Prof. in Tübingen.

und

**D. W. Lütgert,**  
Prof. in Halle a. d. S.

---

**Zwölfter Jahrgang 1908.**



**Gütersloh.**

Druck und Verlag von C. Bertelsmann.

1908.





## Inhalt des zwölften Jahrgangs.

---

1. Heft: Emendationen zu Stellen des Neuen Testaments. Von Prof. C. Könncke.
  2. „ Christus der Herr. Erläuterungen zu Philipper 2, 5—11. Von Lic. Dr. Julius Kögel.
  3. „ Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei. Von D. W. Lütgert.
  4. „ Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der Messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6. Von Lic. Dr. W. Caspari. — Gottes Angesicht. Von Lic. Dr. J. Boehmer.
  5. „ Die Rechtfertigungslehre in der Apologie. Von D. Johannes Kunze.
  6. „ Kritisch-polemische Untersuchungen über den Römerbrief. Von G. Richter.
-



# Die Epistel Pauli an die Römer.

Verdeutsch und erläutert von Pfarrer Georg Richter.

1,50 M., geb. 2 M.

Zweck vorliegender Arbeit ist, in den eigentlichen Sinn und Gedanken-gehalt dieses wichtigsten aller neutestamentlichen Schriften ohne allen gelehrten Apparat einzuführen. Der Schrift liegen sehr ausgedehnte wissenschaftliche Arbeiten zu Grunde.

**Des Paulus Brief an die Römer** für höhere Schulen  
ausgelegt von Gymn.-Prof. Rud. Niemann. 2 M.

Von gleichen Verfasser erschien:

**Des Paulus Epistel an die Römer.** Abdruck der revidierten Übersetzung Luthers und Auslegung für Gymnasial-*prima*. (Schülerheft.) 50 Pf., 10 Ex. für 4 M.

Aus dem Römerbrief hat Luther vornehmlich die neue evangelische Glaubenskenntnis geschöpft. Ein jeder evangelische Christ soll's ihm nachtun. Dazu muß er aber den Römerbrief lesen und verstehen lernen. Doch der ist gar nicht so leicht auszulegen, und die höhere Schule hat da manches versäumt. Daher die große Verständnisslosigkeit für Heilsfragen unter den Gebildeten. Prof. Niemann hat sich der Sache mit großer Liebe und Sachkenntnis angenommen und für den Religionslehrer ein treffliches exegetisches Hilfsbuch, und für den Schüler einen recht praktischen Auszug geschrieben. Beide Hefte seien hiermit auf das wärmste empfohlen. **Reformation.**

Verf. gibt in zusammenhängend fortlaufender Rede, in einfacher, das Verständnis erleichternder Sprache, eine leicht lesbare Interpretation. Die Auslegung sucht, ohne in erkünstelt erbaulichen Ton zu verfallen, Herz und Gemüt zu erfassen und für den Gegenstand zu erwärmen, dabei ist er aber doch der wissenschaftlichen Seite der Exegese gerecht geworden.

Neue luth. Kirchenzeitung.

**Der Brief an die Römer erläutert.** Von F. E. Klein-*schmidt*. 2 M., geb. 2,80 M.

Umfassende Schriftenkenntnis und tiefgegründetes Schriftverständnis sichern dieser Erläuterung des Römerbriefs einen dauernden Wert. Abgesehen von seiner theologischen Bedeutung empfiehlt sich dieses Buch durch seine allgemein verständliche Sprache und die durchsichtige Klarheit, sowie herzinnige Wärme seiner Darstellung für die evangelischen gebildeten Laien in hohem Grade als **Erbaunungsbuch**. **Reichsbote.**

**Kommentar über den Brief Pauli an die Römer.**

Von Prof. D. Fr. Ad. Philippi. 4. verb. Aufl. 8 M., geb. 9,80 M.

Während der akademischen Tätigkeit des Verfassers in Dorpat waren es ganz besonders seine Vorlesungen über den Römerbrief, die einen tiefen bleibenden Eindruck auf seine Zuhörer machten. Es war ein echt lutherischer aus tiefer Sündenerkenntnis herausgeborener Glaubensernst, der seine Studenten so mächtig ergriff. Das ist der Grundton auch in diesem Kommentar zum Römerbrief. Dazu kommt eine musterhafte Atricie in der sprachlichen und theologischen Behandlung dieses Briefes, die den Kommentar zu einem Meisterwerk auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Schriftklärung macht. **Mitteilungen aus dem Gebiete der Christl. Literatur.**

† Prof. D. Hermann Cremer:

# Die paulinische Rechtfertigungslehre

im  
Zusammenhange ihrer geschichtlichen Voraussetzungen.

Zweite Auflage.

Mit Bibelstellen und Sachregister 7,25 M., geb. 8 M.

Alle die, welche mit uns die Aufgabe der positiven Theologie ansehen, die Entwicklung und Bewahrung einer gesunden Selbständigkeit auf der Grundlage treuer Kirchlichkeit, entschiedenes Festhalten am Bekenntnis der Kirche, an den großen Fundamenten des Glaubens der Väter und dabei stets Vertiefung dieses Bekenntnisses, rastloses Fortschreiten im Schriftverständnis der Kraft der von der Wissenschaft immer besser dargebotenen Mittel, werden in Cremers Buch ihre Rechnung finden, denn in der angedeuteten Richtung scheint uns Cremers Charisma zu liegen und der besondere Vorzug seines Werkes von der Rechtfertigung.

\*\*\*\*\*

## Taufe, Wiedergeburt und Kindertaufe in Kraft des heiligen Geistes.

2., umgearb. u. verm. Aufl. 1,80 M., geb. 2,40 M.

**Inhalt:** 1. Die Fragestellung. 2. Das Bad der Wiedergeburt. 3. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes. 4. Die Notwendigkeit des Glaubens. 5. Unsere Taufe und die Taufe unserer Kinder. 6. Folgerungen.

Wir müssen Prof. Cremer sehr dankbar sein, daß er mit wissenschaftlicher Atribie und persönlicher Glaubensüberzeugung für die evangelische Lehre von der heiligen Taufe eintritt. Das ist um so erfreulicher, je mehr eine subjektivistische, methodistische Art der Frömmigkeit sich breit macht und mit dem Anspruch auftritt, das wahre Christentum zu vertreten. Auch ernste Christen sind in der Gefahr, durch diese Art sich verwirren zu lassen. Diese methodistische Richtung verachtet die objektiven Gnadenmittel und stellt alles — sich hierin mit der modernen Theologie berührend — auf die Subjektivität, auf die persönliche Gefahrung. Vor allem aber kämpft sie gegen die Taufe, insonderheit, gegen die Kindertaufe. Da ist es immer wieder not, auf die gottgegebenen Gnadenmittel hinzuweisen. Es ist ein großes Verdienst, das sich Prof. Cremer erworben hat, daß er so energisch für die evangelische Lehre von der heiligen Taufe eingetreten ist. Neue Preuß. (Kreuz-)Ztg.

**Professor D. W. Lütgert:**

**Das Reich Gottes** nach den synoptischen Evangelien.  
Eine Untersuchung z. neutestament-  
lichen Theologie. 2,40 M., geb. 3 M.

„Das erwartete Reich, das gegenwärtige Reich, das verborgene Reich, das zukünftige Reich, Voraussetzung und Ergebnisse der Reichspredigt Jesu“ heißen die Überschriften der fünf Kapitel, in welche das Buch zerfällt. Aus einschlägiger jüdischer Literatur wird die Auffassung oder Erwartung des zeitgeschichtlichen Judentums vom messianischen Reich dargelegt, seine Übereinstimmung, mit dem Unterschied von und Gegensatz zu den Zeichnungen in den ersten drei Evangelien klar gestellt. Der Verfasser hat die biblische Begründung zu lichtvoller Darstellung gebracht.

**Glaube und Heilsgeschichte.** 50 Pf.

Sehr wohlthuend berührt die große Ruhe, die Objektivität der Darstellung. Es ist ein vorzüglicher Vortrag.

**Sündlosigkeit und Vollkommenheit.** 60 Pf.

Die innerhalb der Kirche jetzt vielfach behandelte Frage, ob der Christ sündlos werden könne, kommt hier zu scharfsinniger Untersuchung.

**Der Mensch aus dem Himmel.** Aus  
„Greifswalder Studien.“ 50 Pf.

In den „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie“ (Jährlich 6 Hefte 10 M.) erschienen:

**Die johanneische Christologie.** (Beiträge III, 1.) 2 M.

Eine sorgfältige Behandlung der gesamten johanneischen Christologie mit nur seltener Bezugnahme auf die drei Briefe, in stetem Gegensatz gegen Holtmann, Baldensperger und Harnack, aber selbständig auch gegenüber Schlatter, Steinmeyer und Kähler.

**Geschichtlicher Sinn und Kirchlichkeit** in  
ihrem Zusammenhang. (Beiträge III, 4.) 2 M.

**Die Erschütterung des Optimismus** durch  
das Erdbeben von Lissabon 1755. Ein Beitrag zur Kritik des Vor-  
sehungsglaubens der Aufklärung. (Beiträge V, 3.) 1,20 M.

**Die Anbetung Jesu.** (Beiträge VIII, 4.) 1,80 M.

**Das Problem der Willensfreiheit** in der  
vorchristlichen Synagoge. (Beiträge X, 2.) 1,80 M.

Wir sind dem Verf. dankbar für die ruhige Art, mit welcher er im vorchristlichen Judentum den wichtigsten Wahrheiten des Glaubens und der Wissenschaft nachspürt. Solche Betrachtungen dienen so recht dazu, eine gegenseitige Würdigung zu ermöglichen und wissenschaftliche Klarheit an Stelle verschwommener Allgemeinheiten zu setzen.  
„Der Israelit.“

## Prof. D. E. Schaeder:

**Die Bedeutung des lebendigen Christus für die Rechtfertigung nach Paulus.** 2,40 M., geb. 3 M.

Es gewährt einen großen Reiz, dem belebten und beredten Verfasser zu folgen, wo er in exegetischer Hinsicht die dogmatischen Aussagen in besondere des Apostels und seiner Ausleger bis in ihre Konsequenzen verfolgt und zwei nebeneinander herlaufende Gedankenreihen daraus abstrahiert, von der Bedeutung des (versöhnenden) Todes und der (rechtfertigenden) Auferstehung Christi. Die gründliche Exegese, die seine biblisch-theologische Behandlung, daraus die Dogmatik für die Präzisierung der paulinischen Rechtfertigungslehre nur Gewinn ziehen kann, lassen das Buch jedem empfehlen, dessen Studien auf diesem Gebiete liegen.

Neufl. Kirchen- u. Zeitbl.

**Aber das Wesen des Christentums und seine modernen Darstellungen.** Zwei Vorträge. 1 M., geb. 1,50 M.

Schaeder geht aus von Harnacks, Seebergs und Cremers Aussagen über die Frage nach dem Wesen des Christentums, indem er dieselben in sorgfältiger, klarer und sachlicher Darlegung neben- und gegeneinander stellt, und sodann seinerseits in die grundsätzliche Erörterung der Frage einzutreten. Er findet das entscheidende Problem der biblisch-theologischen Verhandlung der Gegenwart im Verhältnis des Paulus und der Synoptiker und gelangt zum Ergebnis ihrer Harmonie in dem Zeugnis, daß Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, das Evangelium sei, welches dadurch, daß es die Sündwelt tatsächlich zu Gott führt, das Feuer der Kritik bestehe. Wenn nur solche Stimmen der Wahrheit durchdringen könnten im Gewirr der Tagesmeinung.

Kirchenfreund.

**Die Christologie der Bekenntnisse und die moderne Theologie**  
Zwei Vorträge. (Beiträge zur Förderung christl. Theologie, IX, 5.) 1,60 M.

Diese beiden Vorträge fassen so haarscharf die christologische Frage nach beiden Richtungen hin und führen zu einem so streng biblischen Christenglauben mit Einschluß der johanneischen Theologie, daß wir unsere Freude hatten an dieser Darstellung der Christologie. Wir wünschten allen Ernstes, daß alle unsere Leser im Besitz dieser zwei Vorträge wären, um mit ihrer Hilfe die Christologie zu studieren, die allein dem wahren Christenglauben volle und ganze Befriedigung verleiht. Magazin f. ev. Theol.

**Das Evangelium Jesu und das Evangelium von Jesus** (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in den Vorlesungen. (Beiträge X, 6.) 1 M.

Wer über diese aktuelle Frage gründliche Belehrung begehrt, der greife zu dieser Schrift. Hannov. Pastoral-Korresp.

**Der moderne Mensch und die Kirche.** (Beiträge XI, 1,20 M.

**Der Gedankeninhalt von Phil. 2, 12. 13.** (Aus Greifswalder Studien.) 60 Pf.

BS2665 .R5

Richter, Georg.  
Kritisch-polemische Untersuchungen über

BS            Richter, Georg.  
2665            Kritisch-polemische Untersuchungen über  
R5            den Römerbrief. Gütersloh, C. Bertelsmann  
                 1908.  
                 267p. 23cm. (Beiträge zur Förderung  
                 christlicher Theologie, I, 12, 6)

1. Bible. N.T. Romans--Criticism, interpretation, etc. I. Title. II. Series.

A1644  
CCSC/mmb

